رساله در اصول عقائد
۱۱۸ ۵۰۱
کل اوّل وقف
۱۳۸۳/۱۲/۲۵

وقف کتابخانه آستان قدس رضوی
واقف - مرحوم ... سید محمد باقر مولوی
عربشاهی ... محرم الحرام ۱۴۰۵ هـ ق
آستان قدس

... وقف مصطفی ... رمضانی

بازبین شد
۳۷۱ ش

۱۴۲۷۶

کتابخانه آستانقدس

اسم کتاب سرمایه ایمان فارسی

مصنف عبدالرزاق فیاض لاهیجانی

مؤلف

خطی نستعلیق ۱۵ سطری بخط محمد شریف دامغانی

چاپی

سال ~~...~~ تحریر ۱۰۷۷ ق عدد اوراق ۹۰

جزء کتب کلام شماره خصوصی

شماره عمومی ۱۴۲۷۶ شماره قبض

واقف سید محمد باقر سبزواری تاریخ وقف محرم ۱۴۰۵

طول ۳۱ عرض ۱۴ شماره صفحات

وقف کتابخانه آستان قدس رضوی
واقف - مرحوم ... محمد باقر مولوی
عربشاهی سبزوار ... ۱۲۰۵۴ ق

بسم الله الرّحمن الرّحیم

امّا بعد الحمد لله ربّ العالمین والصّلوة والسلام علی محمّد وآله الطّاهرین
چنین گوید العبد الملتجی عبد الرّزّاق اللاّهیجی تجاوز الله عنه که یکی از اجلّای اخلای
عظام و اعاظم احبّای کرام ازاده الله توفیقا وجعل له الخیر فی کل الامور رفیقا
سمت اختصاص بخدمتش قدیمی وشیوهٔ اخلاص صمیمی بود نظر بر نسخهٔ گوهر مراد این
درویش که در خزانهٔ هیچ پادشاهی نیست افتاده از حوصلهٔ فهم و ضبط مبتدیان نیز
که بجهة ایشان نوشته شده زیاده و درست دیدچه آن نسخهٔ گرامی بابت تهیات
که از تشویش ظلمت اختلافات و گرد و غبار شکوک و شبهات دیدهٔ بصیرت
بسرمهٔ سواد آن جلا دهند التماس نمود که در عقاید دینیه رساله دیگر که بضبط
مبتدی اقرب وبفهمش اسرع بود و منحصر باشد در مسایل ضروریهٔ اعتقادیه
که در حصول ایمان کمتر از آن مجزی نبود و در هر مسئله بدلیلی که اقوی بود و بهیأت
شکل اوّل و با قیاس استثنایی که هر دو بدیهی الانتاج اند واقع باشد نوشته
شود واطاعت امر [illegible]

شروع افتاد بعد از تمهید مقدّمه بموافقه اصول خمسه بر پنج باب مرتّب شد **مقدّمه**
در ذکر بعضی از اصطلاحات منطقیّه و بیان هیأت شکل اوّل و قیاس استثنای
بدانکه چون واجبات بر دو گونه است علمی که اعتقادات مخصوصه است و عملی که
عبادات معلومه است و مقصود ما درین رساله نیست مگر بیان اعتقادات و
اعتقادات تصدیقات نظریه که محتاجست بدلیل پس لابدّست اوّل از شناسانیدن
معنی تصدیق و نظر و دلیل پس گوییم علم که صورتیست حاصله از شئ در ذهن اگر
صورت حکم بشئ باشد بر شئ دیگر تصدیق باشد والا تصوّر و در هر تصدیق لابدّ است
از محکوم علیه و محکوم به پس تعبیر از و بلفظ مرکب توان کرد و آنرا قضیّه گویند و از
تصوّر تنها تعبیر بلفظ مفرد کنند و گاه بلفظ مرکب نیز کنند لیکن در حکم مفرد باشد
و تصوّر یا کلی بود یا جزئی کلی معنی واحد باشد که بر موجودات کثیره صادق تواند
آمد چون معنی انسان و جزئی معنی واحد باشد که جز بر یک موجود صادق نتواند آمد چون
معنی زید و آن موجودات کثیره را افراد آن کلی خوانند پس فرد معنی کلی باشد که با آن
ضم شود معنی دیگر که مجموع بر زیاده از یک موجود صادق نیاید و یا بر موجودات کثیره
کمتر از موجودات اولی صادق آید مثال اوّل زید نظر بانسان و مثال دوم انسان
نظر بحیوان پس فرد گاه کلی باشد و گاه جزئی و آن معنی که چون بکلّی ضم شود دیگر جزئی

کرداند تشخّص خوانند چون خصوصیّت زید که بمعنی انسان ضم شده و آنرا زید کردانیده
و آن فرد را باین اعتبار شخص کویند پس جزئی و شخص یکی باشند و معنی کلّی تا جزئی
و متشخص نشود موجود نتواند شد و هر معنی که متشخّص شود و موجود کردد آن معنی را بدون
تشخّص که با وضم شود حقیقت آن شخص خوانند پس کلی اکر تمام حقیقت افراد خود باشد
آنرا نوع حقیقی خوانند چون انسان و اکر بعضی از حقیقت افراد خود باشد و مخصوص
بحقیقت واحده باشد آنرا فصل قریب خوانند چون ناطق نظر بافراد انسان و اکر
شامل حقایق مختلفه باشد و تمام حقیقت مشترکه آن حقایق مختلفه باشد آنرا جنس خوانند
چون حیوان نظر بانسان و فرس و بقر و غیر ذلک و اکر بعضی از حقیقت مشترکه میان
حقایق مختلفه باشد آنرا فصل بعید خوانند چون حسّاس که بعضی از معنی حیوانیت نظر بافراد
مختلفهٔ حیوان و جنس نیز قریب و بعید شود چون حیوان و جسم نامی نظر بانسان و منتهی
شود در طرف بالا بجنسی که بالاتر از آن جنس دیکر نباشد ~~چون جوهر~~ و آنرا جنس عالی
و جنس الاجناس کویند چون جوهر نظر بانسان و در طرف پایین بجنسی که پایین تر از و
جنسی دیکر نبود آنرا جنس سافل کویند و بالا و پایین در معانی بکثرت و قلّت افراد
متحقق شود و هر جنسی که در میان جنس عالی باشد و جنس سافل جنس متوسط
خوانند و مجموع اجناس مترتبه غیر جنس عالی را انواع اضافی نیز کویند و نوع

اضافی

اضافی تمام حقیقت مشترکه باشد در تحت تمام حقیقت مشترکه خواه مشترک میان
افراد متفقة الحقیقة بود خواه مختلفة الحقیقة پس هر نوع حقیقی نوع اضافی باشد و هر نوع
اضافی نوع حقیقی نباشد و انواع اضافیه نیز در ترتیب منتهی شوند از طرف بالا بنوعی
که بالاتر از و نوعی نباشد و آنرا نوع عالی خوانند و آن نوعی بود که در تحت جنس عالی
باشد بی واسطه و از طرف پایین بنوعی که پایین تر از و نوعی نباشد آن نوع حقیقی بود
و آنرا نوع سافل و نوع الانواع کویند و اکر کلی نه تمام حقیقت افراد بود و نه بعض از حقیقت
افراد بلکه خارج بود از حقیقت افراد آنرا عرض کویند و در مقابل آن هر کلی را که تمام حقیقت
یا بعض حقیقت بود ذاتی خوانند و عرضی اکر مخصوص حقیقت واحده باشد خاصّه بود
و الّا عرض عام چون ضاحک و ماشی نظر بافراد انسان و قضیّه اکر هر یک از طرفینش
مفرد باشد یا در حکم مفرد حملیّه بود و جزء اول را موضوع و دوم را محمول خوانند چون
زید کاتب و الانسان حیوان ناطق و اکر هر یک قضیّه باشند شرطیّه یا متصله
حکم باتّصال بین الجزئین باشد چون ان کانت الشّمس طالعة فالنهار موجود و یا منفصله
اکر حکم بانفصال بود چون العدد امّا ان یکون زوجا و امّا ان یکون فردا و هر کدام موجبه
باشند اکر حکم بایجاب حمل و اتّصال و انفصال بود چون مثالهای مذکوره و سالبه
باشند اکر حکم بسلب آنها بود چون لیس زید بکاتب و لیس ان کانت الشّمس طالعة فاللیل

موجود ولیس امّا ان یکون العدد زوجا او منقسما بمتساویین و در متّصله جزء اوّل را
مقدّم وثانی را تالی کویند و در منفصله متعیّن نباشند بلکه هر کدام توانند
شد و موضوع قضیّه حملیّه اکر جزئی باشد قضیّه شخصیّه باشد و اکر کلّی باشد پس اکر
حکم بر افراد باشد محصوره یا کلّیّه اکر بر جمیع افراد بود و یا جزئیّه اکر بر بعضی از افراد
بود یا مهمله اکر اشعاری بکل و بعض نبود و اکر حکم بر افراد نبود بلکه بر طبیعه بود طبیعیّه
باشد چون الانسان نوع و در شرطیّه تقادیر بجای افراد بود پس اکر حکم بر تقدیر
معیّن باشد شخصیّه بود چون ان جئتنی الیوم فاکرمتک و اکر بر جمیع تقادیر باشد کلّیّه
بود چون کلما جئتنی اکرمتک و اکر بر بعض غیر معیّن بود جزئیّه باشد چون قد یکون اذا جئتنی
اکرمتک و اکر مطلق باشد مهمله چون ان جئتنی اکرمتک تناقض اتّفاق دو قضیّه باشد
با هم در جمیع امور مکر در کیف و کم و در تناقض شخصیّتین اختلاف در کیف بس بود
و در مهملتین تناقض نبود و عکس قضیّه تبدیل طرفی قضیّه باشد با بقاء صدق و کیف
و هر یک از تصوّر و تصدیق ضروری باشد اکر حصولش موقوف نبود بنظر و بدیهی نیز
کویند چون تصوّر حرارت و تصدیق النّار حارّة و نظری باشد اکر حصولش موقوف بنظر
بود و کسبی نیز کویند چون تصوّر روح و تصدیق الرّوح مجرّد و نظر ترتیب صور حاصله است
جهت حصول صورة غیر حاصله مثال نظر در تحصیل تصوّر ترتیب صورت حیوان و صورت

ناطق

ناطق تا حاصل شود صورت انسان مر کسی را که حاصل باشد او را هر یک از آن دو صورت
انسان و مثال نظر در تحصیل تصدیق ترتیب العالم متغیّر و کل متغیّر حادث تا حاصل شود
العالم حادث برای کسی که هر یک از انها باین تصدیق حاصل باشد مر او را و صور مرتّبه
را در تحصیل تصوّر معرّف و در تحصیل تصدیق حجّت و دلیل کویند و چون تعبیر کرده شود
اوّل را قول شارح و دوم را قیاس کویند و مقصود از تعریف یا حصول کنه بود یا
تمیز تمام پس معرّف باید که اسبق بود در معرفت و مساوی در صدق و جمله مساوات و موجب
یا فصل قریب باشد یا خاصّه اکر فصل قریب باشد معرّف را حد کویند اکر با جنس قریب
باشد تامّ و الّا ناقص و اکر خاصّه باشد رسم بود با جنس قریب تامّ و بدون آن ناقص
و عرض عام در تعریف واقع نشود چه نه در افاده کنه دخل دارد و نه در افاده تمیز بخلاف
اجناس بعیده و چون قیاس قولیست دالّ بر تصدیقات مترتّبه که مؤدّی شوند بتصدیقی
مجهول و هر تصدیقی مدلول قضیّه پس مرکّب باشد از قضایا و چون تصدیق مؤدّی الیه
معتبر شود قضیّه دیکر شود لازم از آن قضایا چنانکه مدلولش لازم بود از مدلولات آن
قضایا و خارج بود از آن قضایا چه مؤدّی الیه خارج از مؤدّی باشد لا محاله پس هر یک
از آن قضایا را مقدّمه آن قیاس و آن قضیه لازمه را نتیجه آن قیاس و مطلوب نیز کویند
و قیاس اقترانی بود و استثنائی اقترانی آن بود که نتیجه یا نقیض نتیجه بالفعل در و موجود نبود

واستثنائی آن بود که نتیجه یا نقیض نتیجه بالفعل در وی موجود بود و مقدمه مستقله نبود
واگر نه مصادره بر مطلوب اول لازم آید بلکه جزء مقدمه بود و هر مقدمه که جزء
او قضیه بود شرطیه باشد پس لازم باشد که یکی از مقدمات این قیاس شرطیه
و مقدمه دیگر حملیه بود مشتمل بر استثناء عین مقدم این شرطیه یا بر نقیض تالی و بیان
انقسام قیاس باقترانی آنست که هرگاه قضیه مطلوب نظری باشد محتاج شویم بوسطی
یعنی امری که مستلزم ثبوت محمول مطلوب که نامش اکبر است برای موضوع مطلوب که نامش
اصغر است باشد و آن واسطه گاه بود که مفردی باشد که محمول یا موضوع تواند شد
مر اکبر را یا اصغر را و بهر تقدیر وسط مقارن هر یک تواند شد و چون مقارن شود قضایای
متعدده بهم رسد که هیچکدام نتیجه یا نقیض نتیجه نتوانند بود بسبب اشتمال بر امر مغایر و قیاسی را که از
ترتیب آنها بهم رسد اقترانی گویند و گاه باشد که وسط قضیه باشد و محمول بر اصغر و اکبر
نتواند شد و چون مستلزم مطلوب است باید ملزوم مطلوب باشد یا لازم نقیض مطلوب یا
از وضع او بر تقدیر اول و رفع او بر تقدیر ثانی ثبوت مطلوب لازم آید و چون ملازمه
میان دو قضیه متحقق باشد عقد شرطیه متحقق شود که از وضع مقدم او یا رفع تالی او انتاج
مطلوب ممکن گردد پس از آن قضیه شرطیه با وضع مقدم یا رفع تالی که کلمه استثنا
افاده آن کند قیاسی حاصل شود منتج مطلوب و آنرا قیاس استثنائی گویند مثال قیاس

استثنا

استثنائی که از وضع مقدم منتج باشد لو کانت الشمس طالعة فالنهار موجود لکن الشمس طالعة
نتیجه فالنهار موجود مثال استثنائی اول که از رفع تالی منتج باشد بهمین شرطیه با ضم لکن النهار
لیس بموجود نتیجه فالشمس لیست بطالعة و قیاس استثنائی همین دو هیأت بیشتر واقع نشود
و چون نتیجه اش از وضع مقدم یا از رفع تالی لازم آید و لهذا بدیهی الانتاج باشد چه استلزام
وجود ملزوم مر وجود لازم را یا استلزام رفع تالی لازم رفع ملزوم را بدیهیست لامحاله
و همچنین اگر شرطیه منفصله باشد و آن گاهی باشد که میان قضیه مطلوبه و قضیه وسط انفصال
باشد و انفصال نیز حکم استلزام دارد و تفاوتی نیست مگر در دو چیز یکی آنکه آنجا وضع مستلزم
وضع و رفع مستلزم رفع است و اینجا وضع مستلزم رفع و رفع مستلزم وضع و دوم
آنکه چون در ملازمه ملزوم برای ملزومیت و لازم برای لازمیت متعین است لهذا
از وضع هر کدام وضع و از رفع هر کدام رفع آن دیگر لازم نیاید بلکه از وضع
ملزوم وضع لازم و از رفع لازم رفع ملزوم لازم آید و چون نسبت انفصال
بمنفصلتین یکیست لهذا از وضع هر کدام رفع آن دیگر و از رفع هر کدام وضع
آن دیگر لازم مثال استثنائی منفصل هذا العدد اما ان یکون زوجا و اما ان
یکون فردا لکنه زوج نتیجه فلیس بفرد او لکنه فرد نتیجه فلیس بزوج و اما قیاس
بچهار هیأت واقع شود که اشکال اربعه از آن منعقد شود چه شکل عبارت از

هیئة اقتران اوسط باشد یا با اصغر یا با اکبر و یا بوضع یا بحمل وقضیّة بهم رسیده از اقتران با اصغر را صغری و با اکبر را کبری خوانند پس اگر محمول باشد در صغری و موضوع باشد در کبری شکل اوّل باشد و عکس وی رابع و محمول در هر دو ثانی و موضوع در هر دو ثالث مثال شکل اوّل کل عالم متغیّر و کلّ متغیر حادث نتیجه فکل عالم حادث مثال شکل دوم کل عالم متغیّر ولاشیٔ من القدیم بمتغیّر نتیجه فلاشیٔ من العالم بقدیم مثال شکل ثالث کل انسان حیوان و کل انسان ناطق نتیجه فبعض الحیوان ناطق مثال شکل رابع کل انسان حیوان و کل ناطق انسان نتیجه فبعض الحیوان ناطق و هر شکل ازین اشکال را شرایط متعدّده معتبر است در انتاج و انتاج شکل اوّل بدیهیست و غیر آن نظری امّا بداهة اوّل بنابر آنکه در مثال مذکور مثلا هر گاه هر فردی از افراد متغیّر حادث باشد و عالم باسرها فردی از افراد مفهوم متغیّر باشد پس بالبدیهة عالم نیز حادث باشد و امّا نظریّة ما بقی ظاهر است از نظر در امثلهٔ مذکوره و ما چون درین رساله شرط کرده‌ایم که از اشکال اربعه استعمال غیر شکل اوّل نکنیم لهذا از بیان شرایط آنها که طولی عظیم دارد اعراض نموده گوییم شرط شکل اوّل در انتاج دو امر است یکی ایجاب صغری و دوم کلیّة کبری اما وجه اشتراط امر اوّل آنست که در مثال مذکور مثلا اگر صغری موجبه نباشد بلکه سالبه باشد حکم حدوث از اکبر سرایت

باصغر نتواند کرد چه هر گاه عالم متغیّر نباشد و هر متغیّر حادث باشد لازم نیاید سرایت حدوث بعالمی که بالفرض از افراد متغیّر نیست و امّا وجه اشتراط امر دوم آنست که در مثال مذکور اگر هر متغیّری حادث نباشد بتقدیری که هر عالم متغیّر باشد لازم نیاید حدوث عالم چه تواند بود که عالم از جملهٔ افراد متغیّر فردی نباشد که حادث است بلکه فردی باشد که حادث نیست

باب اول

باب اوّل در توحید و مراد از توحید اثبات ذات واجب الوجود متّصف بصفات کمال منزّه از شریک و صفات نقص و زوالست و این معانی در چند فصل مبیّن شود

فصل اول

فصل اوّل در بیان معنی وجود و عدم و ماهیّت و تقسیم مفهوم بواجب و ممکن و ممتنع بدانکه معنی وجود یافت شدن است و یافت شدن چیزی اگر در اندیشه باشد وجود ذهنی گویند و اگر در خارج اندیشه باشد وجود خارجی و آنچه یافت شده را ماهیّت و شیٔ خوانند و مراد از ماهیّت در مقابل وجود بغیر ازین نیست و چون معنی وجود را دانستی معنی عدم مقابل آن باشد یعنی یافت نشدن شیٔ و باید دانست که این معنی وجود که یافت شدنست در خارج اندیشه یافت نتواند شد چه آنچه در خارج اندیشه یافت شده شیٔ است نه یافت شدن شیٔ بلکه یافت شدن معنیست که بجز در اندیشه یافت نشود و هر گاه دانستی که مراد از لفظ وجود یافت شدنست ظاهر شد که معنی وجود بدیهی التصوّرست و مقدّم بر همه تصوّرات باینمعنی که هیچ چیز در ذهن نتواند آمد که یافت شدن با او نباشد

چه همین درآمدن در ذهن یافت شدن در ذهن است پس اگر یافت شدن نظری میبود
بچه چیز تعریف او میسّر میشد و حال آنکه واجبست درآمدن معرف در ذهن پیش از معرف
اگر گویند از بودن یافت شدن در ذهن لازم نیست معلوم بودن او گوییم علم نیست مگر
یافت شدن در ذهن پس چون معلوم نباشد اگر گویند گو علم باش علم بعلم نیست گوییم
علم بعلم از التفات نفس بهم رسد و ممکنست التفات کردن نفس و معلوم شدن علم
نیز و حال آنکه نظری آنست که ممکن نباشد معلوم شدن او بی نظر و چون اینجمله دانستی
بدانکه وجود در همه اشیا بهمین معنیست و این معنی در همهٔ اشیا یکیست چه یافت شدن
انسان مثلا در معنی یافت شدن بعینه یافت شدن فرس است اگرچه انسان غیر فرس باشد
و این بغایت ظاهرست پس وجود مشترک معنوی باشد نه مشترک لفظی و وجود همه اشیا
یکیست و مختلف نشود مگر باضافهٔ اشیا چون معنی وجود خارجی و ذهنی دانستی
بدانکه چون مفهوم ذهنی را قیاس کنی بخارج اگر وجود خارجی او ضروری و عدم (در خارج)
ممتنع باشد نظر بذات وی کرده با قطع نظر از همه امور خارجه از ذات آن مفهوم را
واجب الوجود گویند و اگر عدم ضروری باشد و وجود ممتنع نظر بذات وی کرده
با قطع نظر از غیر آن مفهوم را ممتنع الوجود خوانند و اگر هیچیک از وجود و عدم ضروری
نباشد و ممتنع نیز نباشد آن مفهوم را ممکن الوجود گویند و از آنچه گفتیم ظاهر شد انحصار

موجود

موجود خارجی در واجب و ممکن و اعمیّت موجود مطلق از موجود خارجی چه ممتنع الوجود
چون مفهومست پس موجود ذهنیست و حال آنکه موجود خارجی نیست و نیز ظاهر شد
تساوی مفهوم و شیٔ با موجود مطلق **فصل** در بیان معنی موجود بودن واجب بذات
خویش و موجود بودن ممکن بعلّتی غیر ذات خود و بیان معنی اینکه گفته اند که وجود
در واجب عین ذاتست و در ممکن زاید بر ذات دانستی که وجود بمعنی یافت
شدنست و مرادف اوست بودن و این مفهوم امریست عقلی که در خارج
متحقق نتواند شد بلکه تحقق او در ذهن باشد و بس و موجود بودن اشیا یعنی محمول شدن
لفظ موجود بر اشیا باعتبار اتصاف اشیا باشد باین مفهوم ذهنی که معنی لفظ وجودست
که مبدءِ اشتقاق لفظ موجودست و اتصاف اشیا باین مفهوم گاه باشد که
بذات خود باشد نه بعلّتی و سببی باینمعنی که چون عقل نظر بذات آن شیٔ کند بمقتضای
دلیل و برهان حکم کند که این شیٔ میباید که بذات خود در خارج اندیشه باشد و متصف
بودنی که معنی لفظ وجودست بود بی آنکه این بودن او را از غیری حاصل شده باشد
و این شیٔ لامحاله واجب الوجود باشد پس واجب الوجود بذات خود موجود باشد
و گاه باشد که اتصاف اشیا بمفهوم وجود بذات نباشد بلکه بسبب غیر باشد
باینمعنی که چون عقل ملاحظهٔ ذات آن شیٔ کند با قطع نظر از غیر حکم نتواند کرد ببودن

ببب انکه داند که نسبت ذات او ببودن ونبودن هر دو مساویست وهیچکدام
بخودی خود حاصل نتواند شد بسبب امتناع ترجیح بلامرجّح و ذات آن شی نیز احدهمارا
رجحان نتواند داد بسبب امتناع ترجیح بلا مرجح بلکه اگر بودنی آن شیٔ را حاصل باشد باید که
بسبب غیری باشد که تقاضای بودن آن شی کند پس عقل مادام که غیر را با او ضم نکند و
با او اعتبار ننماید حکم نتواند کرد ببودن او واین حال ممکن الوجود باشد لامحاله موجود پس ممکن الوجود صح
بغیر باشد نه بذات پس انتزاع عقل وجود را از شیٔ وحکم کردن بموجودیت او محتاج بود
بمنشأی وآن منشا یا ذات شی باشد اگر شیٔ واجب الوجود باشد یا ضمّ علّتی باشد اگر ممکن
الوجود بود پس عقل در ممکن الوجود مادام که اعتبار علّتی نکند یا معین چنانکه در حکم بوجود
شیٔ از راه برهان لمّی یا غیر معیّن چنانکه در حکم بوجود شیٔ از راه برهان انّی انتزاع وجود
از او وحکم بوجود نتواند کرد پس معنی عین بودن وجود در واجب آنست که ذات واجب
بذات خود نه باعتبار امری که زاید باشد بر ذات منشأ انتزاع وجود باشد و معنی
زیادتی وجود در ممکن آنست که ذات ممکن خود منشأ انتزاع وجود نباشد بلکه باعتبار
امری باشد که غیر ذات اوست وزاید بر ذات او والّا مفهوم وجود امریست ذهنی
در جمیع اشیا لامحاله زاید باشد بر ذات اشیا خواه واجب باشد وخواه ممکن وگاه
باشد که منشا انتزاع وجود را نیز وجود گویند ومعنی اوّل را وجود عام گویند و معنی

دوم را

دوم را وجود خاص وبنابرین تواند بود که مراد از وجودی که عینست در واجب
وزایدست در ممکن وجود خاص باشد بدون ارتکاب مجازی وتقریر دلیل بر اینکه
وجود بمعنی منشأ انتزاع وجود عینست در واجب الوجود بطریق شکل اوّل آنست
که گوییم واجب الوجود مستغنیست در انتزاع وجود از و از خارج ذات خود وهرچه
مستغنیست در انتزاع وجود از خارج ذات خود منشأ انتزاع وجودش عین ذات اوست
پس واجب الوجود منشأ انتزاع وجودش عین ذات او باشد وتقریر دلیل بر اینکه وجود
بمعنی منشأ انتزاع وجود زایدست بر ذات ممکن بطریق شکل اوّل آنست که گوییم ممکن
محتاجست در انتزاع وجود بامر زاید بر ذات او وهرچه محتاجست در انتزاع وجود بامر
بر ذات صح زاید خود منشأ انتزاع وجودش زایدست بر ذات او پس ممکن منشأ انتزاع وجودش
زایدست بر ذات او **فصل** در بیان انکه واجب الوجود را ماهیتی بغیر از وجود نتواند
بود بیانش آنست که ذات شیٔ خارجی که آنرا حقیقه خارجیه گویند در ذهن در نتواند
آمد والا فرقی نبود میان ذهن وخارج ومیان موجود ذهنی وموجود خارجی بلکه
صورتی که مطابق باشد مر ذات خارج را در تمام ماهیّت در ذهن حاصل شود چنانکه
مذهب محقّقین است در مسئله وجود ذهنی وآن صورت مطابقه اگر مطابق ذات
بذاتها باشد بدون اعتبار امر خارج از ذات آنرا ماهیت وکنه آن شی خارجی گویند

چون صورت حیوان ناطق مر ذات انسان را و اگر مطابق ذات بذاته نباشد
بلکه باعتبار امری و صفتی خارج از ذات باشد آن را وجه آن شیء خارجی گویند چون
صورت مفهوم ضاحک و کاتب مر ذات انسان را و پیشتر دانستی که وجود ممتنع
از ذات واجب شود بذاته بی اعتبار امری دیگر پس آنچه از واجب در ذهن
در آید و مطابق ذات بذاته باشد مفهوم موجود باشد بما هو موجود بدون اعتبار
امری دیگر در مفهوم وی مانند شیء یا امری دیگر که بمنزله شیء باشد چنانکه عینیت وجود
در واجب مقتضی آنست اعنی عینیت وجود مقتضی آنست که واجب الوجود باشد و بس
نه شیء موجود و الا شیء زاید بودی بر وجود و این منافی عینیت بود بخلاف ممکن
چه هر ممکن که موجود بر و محمول شود البته چیزی باشد که وجود از خارج با وضم شده
باشد پس او شیء موجود باشد نه موجود تنها و واجب الوجود موجود تنهاست
و این مفهوم موجود تنها از ذات بذاته او در ذهن حاصل شود بدون اعتبار
امر دیگر پس کنه واجب باشد پس اینکه گفته اند واجب را ماهیتی نیست یعنی
ماهیتی بغیر از وجود نیست و اینکه گفته اند که کنه واجب متعقل شواند شد یعنی
حقیقت وی متعقل شواند شد و حقیقت اخص باشد از ماهیت چه ماهیت
هر گاه موجود باشد در خارج حقیقت باشد پس مراد اینست که کنه واجب

بنحو

بنحوی که موجودست در خارج در ذهن حاصل شواند شد پس بطریق قیاس
استثنائی گوییم هر گاه موجود بما هو موجود حاصل شود در ذهن از ذات
واجب بذاته باید که ماهیت او باشد چه ماهیت هر چیز آنست که از ذات او
بذاته در ذهن حاصل شود لیکن مقدم حقست پس نتیجه دهد که پس تالی حق باشد و هو
المطلوب **فصل چهارم** در ذکر بعضی از خواص واجب الوجود یکی از خواص واجب الوجود
امتناع ترکبست مطلقا خواه ترکب واجب از غیر و خواه ترکب غیر از واجب
اما ترکب واجب از غیر بسبب آنکه ترکب منافی وجوب وجودست چه ترکب
مستلزم احتیاج بغیرست در وجود لا اقل باجزای مرکب و احتیاج در وجود منافی
وجوب وجودست و اما ترکب غیر از واجب بسبب آنکه ترکب حقیقی مستلزم
احتیاج هر یک از اجزاست بآن دیگر بر وجهی که دور نشود چه اگر اجزا همه محتاج
نباشند بالضروره مرکب حقیقی بهم نرسد اما اگر هیچیک محتاج نباشند بآن دیگر
کالحجر الموضوع بجنب الانسان فظاهر و اما اگر یکی محتاج باشد و دیگری نباشد
مثل جسم اسود که سواد محتاجست بجسم لیکن جسم محتاج نیست بسواد و این ظاهرست
چه امثال اینها صفت و موصوف باشند نه مرکب حقیقی و مرکب حقیقی مانند
سریر باشد چه ماده سریر که قطع خشبست بجهه اینکه ماده سریر باشد محتاجست بهیأت

سریر و هیأت سریر بنابرین که عرضیت محتاجست بقطع خشب پس اگر چیزی مرکب باشد
از واجب الوجود بترکیب حقیقی لازم آید احتیاج واجب بغیر و آن منافی وجوب وجوبست
و یکی دیگر از خواص واجب آنست که درو بالقوّة نتواند بود چه مراد از قوّه عدم چیزیست
از شیئ که در شان آن شیئ باشد وجود آن چیز برای او پس قوّه مستلزم عدم باشد
و واجب الوجود عین وجودست و هرچه عین وجود باشد بالضّروره عدم که منافی
اوست درو نتواند بود و از اینجا لازم آید که واجب الوجود محل حوادث نتواند بود
چه حادث لامحاله مسبوق باشد بعدم و نیز لازم آید که ناقص نتواند بود چه نقص بالضّروره
مستلزم عدمست **فصل** در ذکر بعضی از احوال علل و بیان امتناع دور و تسلسل و بطلان
ترجیح بلا مرجّح و ذکر اقسام تقدّم و تأخّر بدانکه هرچه محتاج باشد بشیئ دیگر در وجود
یا در ماهیت محتاج الیه را علّت گویند و محتاج را معلول و علّت وجود اگر مفید وجود
باشد فاعل گویند و اگر باعث فاعل باشد بر ایجاد غایة خوانند و اگر فاعل مقارن
شعور و اراده باشد مختار گویند و الا مضطر و غایت نتواند بود مگر که نظر بفاعل
مختار و گاه باشد که افادهٔ وجود موقوف باشد بوجود امری یا بعدم امری یا
بوجود و عدم امری هر دو اوّل را شرط و دوم رفع و سیم را معدّ گویند و علّة
ماهیّت را مادّه گویند اگر ماهیت بآن بالقوّه باشد چون قطع خشب پس از

ترکی

ترکیب نظر بسریر و اگر بالفعل باشد صورت خوانند چون هیأت نسبت بسریر و اگر شیئ
محتاج باشد بعلّتی و آن علّت نیز محتاج باشد بعلّتی و همچنین الی غیر النهایة آنرا تسلسل
گویند پس تسلسل مترتّب بودن امور غیر متناهی باشد و اگر شیئ محتاج باشد بعلّتی و آن
علّت محتاج باشد بمعلول بی واسطه آنرا دور مصرّح گویند و اگر بواسطه باشد دور مضمر
خوانند پس دور توقّف شیئ باشد بر چیزی که موقوف باشد بهمین شیئ و دور و تسلسل
هر دو ممتنع باشند امّا دور ظاهر البطلانست بسبب آنکه مستلزمست مر تقدّم شیئ
را بر نفس خود بیک مرتبه اگر دور مصرّح باشد یا بمراتب اگر دور مضمر باشد و تقدّم
شیئ بر نفس خود بدیهی البطلانست امّا تسلسل بسبب آنکه مستلزمست مر وجود سلسله
را که اجزای آن سلسله غیر متناهی باشند و هر کدام از اجزای سلسله هم علّت باشند
و هم معلول بخلاف معلول اخیر که معلولست و علّت نیست پس در آن سلسله
دو سلسله اعتبار توان کرد یکی سلسله که تمام اجزای وی علل باشند دویم سلسله
که همه اجزای وی معلولات باشند و سلسلهٔ دوم زاید باشد بر سلسلهٔ اوّل بیک
جزء که آن معلول اخیر باشد پس ما را رسد که تطبیق کنیم سلسلهٔ اوّل را بر دوم
باین طریق که جزء اخیر سلسلهٔ اولی را بازای جزء اخیر سلسلهٔ دوم فرض کنیم پس واقع
شوند بمجرّد همین فرض هر جزئی از اجزای سلسلهٔ اولی در برابر جزئی از سلسلهٔ

دوم بنا بر ترتیبی که واقعست درمیان اجزای هر سلسله پس لازم باشد که سلسلهٔ اول
منتهی شود والّا لازم آید که در برابر هر جزئی از سلسلهٔ دوم جزئی از سلسلهٔ اولی باشد
وحال آنکه سلسلهٔ اولی اکثر بود بجزء واحد پس تساوی ناقص وزاید لازم آید واین
بدیهی البطلانست پس واجب باشد منتهی شدن سلسلهٔ اولی وچون سلسلهٔ اولی
منتهی شود لازم آید تناهی سلسلهٔ دوم چه زیادتی دوم را اول نبود مگر بجزء واحد و
زاید بر متناهی بقدر متناهی که جزء واحدست بالضّرورة متناهی باشد پس بطریق
قیاس استثنائی گوییم اگر تسلسل جایز باشد از وجود او تساوی زاید وناقص لازم آید لیکن
تساوی زاید وناقص ممتنع است نتیجه دهد که پس تسلسل ممتنعست وهو المطلوب بدانکه از
اقسام ثلثه مفهوم معلول شواند بود مگر ممکن نه واجب ونه ممتنع چه وجود وعدم
در واجب وممتنع چون هردو مستند بذاتند پس مستند بغیر ذات شواند بود چه
اگر ذات کافی نبود هیچکدام ذاتی نباشند واگر کافی بود پس استناد بغیر تحصیل
حاصل باشد پس وجوب وامتناع ذاتیین بالغیر شواند بود اما ممکن چون ذاتش مقتضی
وجود وعدم هیچکدام نیست پس لابدّست در حصول وجود وعدم برای وی از
علّتی ورای ذات والّا ترجیح بلا مرجّح لازم آید وبطلان ترجیح بلا مرجّح بدیهیست
وهیچکس را نیز درو خلافی نیست ولابدّست از خصوصیّتی مر علّت را با معلول خود

ازمیان

ازمیان سایر ممکنات والّا ایجاد آن ممکن خاص بدون ممکنات دیگر با تساوی نسبت او
بجمیع ممکنات ترجیح بلا مرجح خواهد بود وبطلان ترجیح بلا مرجح خواهد بود نیز قریب ببدیهیت
چه ترجیح بلا مرجّح در غیر فاعل مختار بطلانش بدیهیست وکسی را خلافی نیز نیست ودر فاعل
مختار بتوهم آنکه اراده کافی باشد ومحتاج بمرجّحی نباشد بسیاری از مردم خلاف
کرده اند بتخصیص اشعری وتباعش لیکن آن نیز ظاهر البطلانست چه تعلّق واراده
باحد المتساویین بدون آن دیگر ترجیح بلا مرجّح است که بدیهی البطلانست ومتفق علیه است
پس بطلان ترجیح بلا مرجّح بنا بر استلزام اوست مر ترجیح بلا مرجّح را وچون بطلان
ترجیح بلا مرجّح ثابت شد پس هرگاه ممکن را علّتی باشد که موقوف نباشد بامری دیگر
بنا بر آنکه ذات فاعل کافی باشد آنرا مستقلّه گویند ویا بنا بر آنکه جمیع امور موقوف علیها
حاصل باشند وآنرا علّه تامّه گویند لامحاله واجب شود وجود معلول وجایز نباشد
تخلّف معلول والّا ترجیح بلا مرجّح لازم آید چه ایجاد نکردن معلول درین وقت وایجاد
کردن در وقتی دیگر بر تقدیر ترجیح احد المتساویین خواهد بود بدون مرجحی ومناسب
اینمقامست ذکر شبهه که بعضی از طلبه را گاه باشد دامنگیر خاطر شود ودفع نمودن
آن وآنچنانست که گویند ترجیح بلا مرجّح یعنی بلا داعی مطلق محالست لیکن ترجیح
مساوی یا مرجوح یعنی ترجیح بسبب داعی که مرجوح باشد از داعی دیگر یا مساوی

باشد آن جایزست چه در صورت اوّل مرجّح نیست اصلا بخلاف صورت دوم که مرجّح
هست لیکن مساوی یا مرجوحست و فاعل مختار تواند که باراده خود اختیار مرجّح مرجوح کند
و تعلّق اراده باحد الشیئین بسبب مرجّح مرجوح ترجیح بلا مرجّح نباشد و گاه باشد تا بید این — بوقوع ۴
شبهه کنند و آن چنانست که گویند ترجیح مرجوح از اکثر مردم واقع شود چه بسیار باشد
که شخصی فضل رجحان تقدیم صلوة را مثلا در اوّل وقت داند و مع ذلک اختیار آن نکند
و مشغول بمباحات شود و ازین قبیل باشد جمیع ارتکاب محرّمات و اجتناب از واجبات
که از بسیار مردم صادر شود با وجود علم بقبح آن و وجوب این و اینجمله نیست مگر ترجیح مرجوح
و چون ترجیح مرجوح واقع باشد لامحاله جایز باشد چه وقوع موقوفست بر جواز لامحاله
و دفع شبهه آنست که گوییم مرجوحیّت داعی هر گاه نظر باراده فاعل باشد تعلّق اراده
بالضّروره محال باشد و اگر مرجوحیت در نفس الامر باشد نه نظر باراده فاعل پس
اختیار فاعل مر او را ترجیح مرجوح نباشد و از محلّ نزاع خارج باشد چه لامحاله معتبر
رجحان و عدم رجحانی است که نظر بفاعل باشد من حیث انه فاعل نه نظر بنفس الامر یا بامری
دیگر ورای فاعل و دفع تا بید نیز از آنچه در دفع شبهه گفتیم معلومست لیکن بجهت تسکین اوهام
عامیّه در دفع شبهه وقوع ترجیح مرجوح گوییم که لانسلّم که مرجوحیّت تاخیر صلوة مثلا و
راجحیّت تقدیمش نظر بفاعل باشد من حیث انه فاعل چه بیانش آنست که در انسان مبادی فعل

بسیارست

بسیارست چه انسان مرکّب القوی است و هر قوی در وی مبدء فعلی مثلا قوّت شهوت
در انسان مبدء افعال شهویّه است و قوّت غضب مبدء افعال غضبیّه و قوّت عقل مبدء
افعال عقلیّه و قوّت وهم مبدء افعال وهمیّه الی غیر ذلک پس انسان من حیث هو عاقل
فاعل علیحده است و من حیث هو متوهّم فاعل علیحده و علی هذا رجحان تقدیم الصّلوة و همچنین
مرجوحیّة تاخیرش در نظر انسان من حیث هو عاقل است نه من حیث هو متوهّم و طالب
لذّة وهمیّة بلکه ازین حیثیّت که طالب لذّت وهمیست تاخیر الصّلوة در نظرش راجحست و
تقدیمش مرجوح پس او ازین حیثیّت که اختیار تاخیر الصّلوة و اشتغال بمباحات و مکروهات
نموده اختیار راجح نموده نه مرجوح و همچنین مرتکب محرّمات و تارک واجبات
چون ارتکاب و ترکش من حیث هو طالب للشّهوة و اللّذّة الوهمیّة است اختیار امر
راجح کرده اگرچه آن امر در نظر عقل وی مرجوح بوده باشد و اشاعره در ترجیح بلا مرجّح
متمسّکند برغیفی جایع و طریقی هارب و جوابش آنست که معتبر رجحان و مساواتیست
که در نظر فاعل من حیث هو فاعل در وقت شروع بفعل بوده باشد و مساوات رغیفین
و طریقین در نظر آکل و سالک در وقت شروع باکل و سلوک ممنوعست و فرض مساوات
در نفس الامر یا در نظر غیر فاعل و یا در نظر فاعل در غیر وقت شروع بفعل دلالت نکند
بر مساوات در نظر فاعل در حین شروع بفعل بلکه اگر رجحان حاصل نشود شروع ممتنع باشد

چنانکه معلومست بالبدیهة و چون تخلّف معلول از علّت تامّة باطل شد پس علّت تامّة
بر معلول مقدّم بحسب زمان نتواند بود بلکه تقدّمش بالذات خواهد بود و آنرا تقدّم بالعلیّة
نیز گویند و معنی تقدّم بالعلیّة آنست که متأخّر موجود نتواند شد مگر آنکه مقدّم موجود بوده
باشد و مقدّم موجود باشد و هنوز اعنی در مرتبه وجود مقدّم متأخّر موجود نشده باشد
و اگر چه در زمان وجود مقدّم متأخّر نیز باید موجود باشد و این تقدّم راجع شود بحکم
عقل بر تقدّم بدون اینکه در خارج انفکاک باشد مثالش تقدّم حرکت ید بر حرکت
مفتاح چه هر دو در یک زمان باهم محسوس شوند اما عقل حکم کند باینکه تا ید حرکت نکند
حرکت مفتاح بوجود نیاید و هر گاه حرکت مفتاح بوجود آید حرکت ید بوجود آمده باشد
مثلا توان گفت که چون ید حرکت کرد مفتاح حرکت کرد و نتوان گفت که چون مفتاح
حرکت کرد ید حرکت کرد و علّت ناقصه تواند بود که مقدّم باشد بحسب زمان بر معلول
چون واحد نظر باثنین و فاعل غیر مستجمع شرایط نظر بمعلول و مادّه مثل قطع خشب نظر
بمعلول مرکب مثل سریر امّا علّت ناقصه را از جهت محتاج الیه بودن تقدّمی دیگر باشد بر معلول
غیر تقدّم زمانی و آنرا تقدّم بالطبع گویند و معنی تقدّم بالطبع آنست که متأخّر موجود
نتواند شد مگر اینکه مقدّم موجود باشد و تواند بود که مقدّم موجود باشد و هنوز اعنی
در زمان وجود مقدّم متأخّر موجود نباشد و در تقدّم زمانی همین معنی معتبر باشد بلکه

تقدّم زمانی

تقدّم زمانی تقدیمیست که متقدّم بآن تقدّم با متأخّر جمع نتواند شد چون تقدّم
دی بر امروز و تقدّم آدم بر نوح علی نبیّنا و علیهما السلام و در تقدّم بالعلیّة و
تقدّم بالطبع همین معنی معتبر نباشد چه مقدّم و متأخّر دران دو تقدّم باهم جمع شوند
و تقدّم بر دو وجه دیگر نیز باشد سوای وجود ثلثه یکی تقدّم بالشرف چون تقدّم
فاضل بر مفضول و دوم تقدّم بالرّتبه چون تقدّم صدر مجلس بر صف نعال و
چون تقدّم عام بر خاص در ذهن و درین هر دو وجه نیز مقدّم و متأخّر باهم
در وجود جمع شوند پس تقدّمی که مقدّم با متأخّر جمع نتواند شد منحصر در تقدّم زمانی
باشد پس مطلق تقدّم بر پنج نوع باشد و متکلّمین تقدّم اجزای زمان چون تقدّم
دی بر امروز را تقدّم بالذّات نام کنند و تقدّم زمانی را منحصر در زمانیات
سازند با وجود اشتراک هر دو در عدم اجتماع در وجود و مطلق تقدّم را بر شش
نوع دانند و این خالی از تکلّف نبود بلکه حق آنست که مصداق این هر دو قسم
عدم اجتماع در وجود است غایتش اینمعنی در اجزای زمان بالذّات و بواسطه
باشد و در زمانیات بالعرض بواسطه فصل ششم در معنی حدوث و قدم
و بیان حدوث ممکنات باسرها بدانکه حدوث مسبوق بودن وجود است
بعدم مطلق و قدم عدم مسبوقیّت وجود است بعدم مطلق و قدیم اعنی موجود

غیر مسبوق بعدم مطلق منحصر است در واجب تعالی و جمیع ممکنات حادث شد و مسبوق
بعدم مطلق و دلیل بر این آنست که اگر ممکن موجود مسبوق نباشد بعدم مطلقا
موجود خواهد بود با قطع نظر از غیر چه اگر با قطع نظر از غیر موجود نباشد بلکه
معدوم باشد موجود علی الاطلاق نخواهد بود چه مراد از موجود مطلق آنست
که بر جمیع تقادیر موجود باشد و بر هیچ تقدیر معدوم نباشد پس هر گاه با قطع
نظر از غیر موجود نباشد معدوم خواهد بود و چون با قطع نظر از غیر معدوم باشد
وجودش از غیر باشد لامحاله و این وجود از غیر مسبوق باشد بر عدم با قطع نظر
از غیر چه اگر با قطع نظر از غیر معدوم نمیبود قبول وجود از غیر نتوانستی نمود
والا تحصیل حاصل لازم آمدی پس اگر ممکن مسبوق نباشد بعدم مطلقا قبول
وجود نتواند کرد از غیر و حال آنکه ممکن قبول وجود نکند مگر از غیر پس بطریق قیاس
استثنائی گوییم که اگر ممکن مسبوق بعدم نبودی قابل وجود از غیر نبودی لیکن قابل وجود هست
از غیر لامحاله نتیجه دهد که پس ممکن مسبوقست بعدم لامحاله و چون مسبوق باشد بعدم حادث
باشد چه مراد از حادث نیست مگر مسبوق بعدم مطلق و چون عالم نیست مگر مجموع ممکنات
پس عالم نیز حادث باشد و هو المطلوب و هیچکس را نزاعی نیست در اینکه حدوث بمعنی
مسبوقیت وجود است بعدم مطلق اما نزاع درینست که عدم سابق بر وجود عالم تقدمش

بر وجود عالم چه قسم از اقسام تقدمست که مذکور شد متکلمین برآنند که از قسم تقدم
بالذاتست که قسم سادس از اقسام تقدمش دانند یعنی چون تقدم اجزای زمانست بعضی
بر بعضی و حکما چون تقدم اجزای زمان را نیز تقدم زمانی دانند و تقدم زمانی مطلقا مستلزم
زمان گویند نتواند بود که تقدم عدم عالم بر وجودش از بابت تقدم زمانی باشد که تقدم
جمع نتواند شد با متأخر در وجود چه عدم اجتماع در وجود که منشأش غیر قار ذات بودنست
مخصوصست بزمان و حرکت و مستلزم آنست که قبل از وجود عالم حرکت و زمان باشد
و این بدیهی البطلانست و از حکما صریحا منقول نیست که تقدم عدم ممکن بر وجودش از
کدام قسم از اقسام تقدمست و اینکه در افواه مشهور است که حکما تقدم عدم عالم را بر
وجود تقدم ذاتی دانند غلطست چه تقدم ذاتی نزد حکما تقدم بالعلیه است و آن تقدم
علت تامه است بر معلول پس چون تواند بود که عدم عالم علت تامه وجود عالم باشد
بلکه ایشان چون نفی تقدم زمانی از عدم سابق کنند عدم سابق را زمانی ندانند بلکه
ذاتی دانند پس ایشان عدم مقدم بر وجود را عدم ذاتی دانند نه زمانی نه اینکه تقدمش را
تقدم ذاتی دانند و این هذا من ذاک و آنچه از کلام شیخ در شفا و غیر آن ظاهر میشود آنست
که تقدم عدم بر وجود از قسم تقدم بالطبع باشد که تقدم محتاج الیه است بر محتاج و شک نیست
که عدم ذاتی ممکن موقوف علیه وجود غیری است چه اگر ممکن معدوم نباشد بحسب ذات قبول

وجود شواند کرد از غیر چنانکه دانسته شد **فصل هفتم** در سبب احتیاج ممکن بعلّت و
نفی اولویت ذاتیه بدانکه علما اختلاف کرده اند در سبب احتیاج ممکن بعلّت کافّة
حکما و جمعی از محقّقین متکلمین بر آنند که امکان سبب است در حاجت ممکن بعلّت و اکثر
از متکلّمین برانند که سبب حدوثست نه امکان و جمعی از متکلّمین کویند سبب مجموع
امکانست با حدوث و بعضی دیکر کویند امکانست بشرط حدوث و حق مذهب اوّلست
چه ممکن آنست که وجود و عدم هر دو نظر بذات وی مساوی باشد پس لا محاله در رجحان
احدهما محتاج باشد بمرجحی و مراد از علّت نیست مکر مرجّح وجود یا عدم و این احتیاج بمرجح
حاصلست ممکن را بمجرّد فرض فعلیّت وجود یا عدم خواه حادث باشد و خواه نه پس
اعتبار حدوث را درینمعنی مدخلی نتواند بود نه بر سبیل استقلال و نه بر سبیل شرطیّت
یا شرطیّت پس بطریق قیاس استثنائی کوییم اکر حدوث را در حاجت ممکن بمرجح دخل
بودی هر آینه ممکن غیر حادث بتقدیر وجود یا عدم محتاج بمرجح نبودی لیکن ممکن بمجرّد
فرض وجود یا عدم محتاجست بمرجّح نتیجه دهد که پس حدوث را در حاجت ممکن بمرجح دخل
نباشد و درینموضع سوالی کنند که کاهی ممکن در رجحان وجود یا عدم محتاج نبودی
بمرجح که نسبت وجود و عدم بذات ممکن علی السویه بودی و این لازم نیست چه ممکن
آنست سچکدام از وجود و عدم ضروری وی نبود نه آنکه هر دو نظر بوی مساوی باشند

بلی تواند بود

پس تواند بود که وجود مثلا اولی باشد نظر بذات ممکن بی آنکه بسر حدّ ضرورت رسد
و بمجرّد اولویّت وجود موجود شود بدون حاجت بعلّتی چه تساوی چون مقصود است
ترجّح بلا مرجّح لازم نیاید و جوابش آنست که کوییم ممکن بمجرّد اولویت وجود موجود شواند
شد خواه اولویّت ناشی از ذات وی باشد و خواه از غیر بامعنی که ممکنی که علّت هم دارد
تا از جانب علّت وجودش واجب نشود موجود شواند شد اکر چه فرض کنیم که وجودش
اولی باشد اولویتی ناشی از علّت و دلیل برین آنست که کوییم اکر بمجرّد اولویّت موجود
تواند شد عدمش با وجود اولویّت وجود اکر جایز الوقوع نباشد بلکه ممتنع الوقوع باشد
لازم آید که اولویة مفروضه وجوب باشد نه اولویت چه از وجوب وجود نخواهیم مکر آنکه
عدم جایز الوقوع نباشد پس با وجود جواز عدم واقع شدن وجود محتاج باشد بمرجحی
غیر اولویّت چه ممکن اولی الوجود بدین تقدیر موجود شدن و نشدنش هر دو مساوی باشد
چه اولویة مفروضه چون در جانب ذات ممکن ماخوذ شد و تردید جواز عدم و عدم
جواز عدم در ممکنی که اولی است وجودش واقع شد پس آن اولویّت مرجّح شواند شد
و اکر اولویتی دیکر فرض کنی و همچنین الی غیر النهایه بنا بر آنکه اولیت امر اعتباریست و
تسلسل در اعتباریّات جایز کوییم ممکن با جمیع اولویّات غیر متناهیه وقوع عدمش جایزست
یا نه اکر جایز نیست اولویّات وجوب باشد و اکر جایزست ترجیح بلا مرجح لازم آید و تقریر

[illegible]

این دلیل بطریق قیاس مشائی آنست که اگر اولویت در موجود شدن کافی بودی هر آینه
وقوع عدمش جایز نبودی والا ترجح بلا مرجح لازم آمدی اما چون ممکنست نه واجب
وقوع عدمش جایزست نتیجه دهد که پس اولیت در موجود شدن ممکن کافی نیست و چون
ثابت شد که جایز نیست موجود شدن ممکن بمجرد اولیت خواه ناشی از ذات خود باشد
و خواه از علت ثابت شد که ممکن تا واجب نشود وجودش بعلتی موجود نتواند شد
واینست معنی قول حکما که الشئ مالم یجب لم یوجد و چون دانستی که علت حاجت
ممکن بعلت امکانست نه حدوث و امکان لازم ماهیت ممکنست و بموجود شدن
ممکن امکان از ماهیت منفک نشود چه ممکن موجود را نیز چون ملاحظه کنی وجود و عدم
هر دو نظر بذات وی مساوی باشند پس ممکن همچنانکه در ابتدای وجود محتاجست بعلت
در بقای وجود نیز محتاج باشد بعلت بلکه وجود دمبدم و نو بنو از علت بر وی فایض شود
چه بقا نیست مگر استمرار وجود پس در هر دم که وجود بر وی مرور کند باید که از علت
فایض شود پس ممکن همیشه متغرق باشد در حدوث چه وجود آنا فآنا حادث شود
از علت غایتش در اصطلاح وجودی را که مسبوق بوجود دیگر باشد بر سبیل اتصال
حدوث نگویند اما در حقیقت حدوث باشد چه وجود در آن آن مخصوص بعینه در آن
سابق نبوده پس فی الحقیقه وجود در هر آن مسبوق باشد بعدم خود مبدء حقیقی وجود

اگر یکنفس

اگر یکنفس افاضهٔ وجود نکند عالم بالمره معدوم مطلق شود و نعم ما قیل بمحض
التفاتی زنده دارد آفرینش را اگر نازی کند از هم فرو ریزند قالبها و جماعتی
که حدوث را علت حاجت دانند ممکن را در بقا محتاج بعلت ندانند و از
روی جهل و نادانی گویند لو جاز علی الواجب العدم لما ضر عدمه وجود العالم
وآنچه شبهه کنند که اگر ممکن در بقای محتاج بعلت بودی هر آینه مردن مرد
بنا و کوزه گر مثلا بسبب انعدام خانه و کوزه بودی جوابش آنست که بنا
و کوزه گر و جمیع اهل صناعت و حرفت که در لغت اطلاق لفظ فاعل بر ایشان
کنند علت فاعلی وجود خانه و کوزه و سایر اجسام صناعیه نیستند بلکه
علت فاعلی حرکاتی اند که آن حرکات علت معده فیضان صور و وجودات
از واهب صور و الوجود بر آن اجسام و انعدام علت معده موجب
انعدام معلول نیست و بر آن جماعت مفسده عظیم لازم آید که بهیچ چیز مندفع
نشود و آن چنانست که لازم آید ایشان اثبات واجب الوجود نتوانند
کرد چه برین تقدیر تواند بود که سلسلهٔ علل منتهی شود بممکن قدیم و او را
بنا برینکه حادث نیست علتی نبود پس تسلسل لازم نیاید و چون ممکنست
واجب الوجود نتواند بود و اگر بالیت چنین ممکنی راضی شوند تنزیه آله خود

واثبات صفات برای وی نتوانند کرد چه نفی شریک وسایر صفات
سلبیّه واثبات اکثر صفات ثبوتیّه منوط بوجوب وجودست فصل هشتم
در اثبات واجب الوجود برهان قاطع برین مطلب که اعظم مطالب واهم
مسائلست بسیارست وباوجود کثرت منحصرست در دو طریق یکی موقوف
بابطال دور وتسلسل ودیکری غیر موقوف بآن وما از هر طریق برهانی که اقوی
واتم واوضح براهین آن طریق باشد ذکر کنیم امّا تقریر برهان بطریق اوّل
آنست که کوییم شک نیست در وجود ممکنات وممکن موجود را لابدّست
از علّتی موجود چنانکه ثابت شد وآن علّت نیز اکر ممکن باشد محتاجست بعلّتی
دیکر واین علت دیکر اکر عین ممکن اوّل باشد باین معنی که دو ممکن باشد که هر یک
علّت وجود آن دیکر باشد دور لازم آید واکر ممکن ثالثی باشد آن نیز محتاج
باشد بعلّتی پس اکر در مرتبهٔ از مراتب علّیت برکردد بیکی از مراتب سابقه دور
لازم آید هر چند مراتب سابقه بعید باشد چه علّت علّت علّتست لامحاله
ومقدّم بر مقدّم مقدّم وبیشتر دانستی که هر چند واسطه در دور بیشتر باشد
مفسده بیشتر خواهد بود واکر در هیچ مرتبهٔ از مراتب علّیت رجوع نکند بمراتب
سابقه بلکه ترقی کند الی غیر النهایة واصلا منتهی نشود تسلسل لازم آید و

محالیت

محالیّت دور وتسلسل هر دو سابقا معلوم شد پس واجب منتهی شدن سلسلهٔ علّیت
بموجودی که ممکن نباشد ومحتاج بعلّت نبود ومنحصرست در واجب وممکن پس
هر کاه ممکن نباشد لامحاله واجب خواهد بود پس واجب شد وجود واجب الوجود
بسبب آنکه ضروریست وجود ممکن الوجود وتقریر این برهان بطریق قیاس
استثنائی آنست که کوییم هر کاه ممکن الوجود موجود باشد بنا بر بطلان دور و
تسلسل لابدّست که واجب الوجود موجود باشد امّا ممکن الوجود موجودست
نتیجه دهد که پس واجب الوجود موجودست وبعبارتی دیکر اکر واجب الوجود
موجود نباشد بنا بر بطلان دور وتسلسل ممکن الوجود موجود نباشد امّا
ممکن الوجود موجودست نتیجه دهد که پس واجب الوجود موجودست تقریر
دیکر بنا بر موجود بودن ممکن هر کاه دور وتسلسل باطل باشد واجب الوجود
موجود باشد امّا دور وتسلسل باطلست نتیجه دهد که پس واجب الوجود
موجودست وبعبارتی دیکر بنا بر وجود ممکن اکر واجب الوجود موجود نباشد دور
ویا تسلسل جایز باشد لیکن دور وتسلسل محالست جایز نیست نتیجه دهد که پس واجب الوجود
موجود باشد وبطریق شکل اوّل از قیاس اقترانی مرکب از متصلات کوییم هر کاه ممکن
موجود باشد سلسلهٔ علّتش متناهی باشد لاستحالة التسلسل وهر کاه سلسلهٔ علل ممکن متناهی

باشد واجب الوجود موجود باشد لاستحالة الدّور نتیجه دهد که هر گاه ممکن موجود باشد
واجب الوجود موجود باشد لاستحالة الدّور نتیجه دهد که هر گاه ممکن موجود باشد
واجب الوجود موجود باشد الی وبعبارتی دیگر هر گاه ممکن محتاج باشد بعلّت سلسله علّلش
متناهی باشد و غیر راجع در علّیت لاستحالة الدّور والتسلسل و هر گاه سلسلهٔ علل ممکن
متناهی باشد و غیر راجع در علّیت واجب الوجود موجود باشد نتیجه دهد که هر گاه ممکن
محتاج باشد بعلّت واجب الوجود موجود باشد و هو المطلوب اما تقریر برهان بطریق
دویم اعنی طریق غیر موقوف ببطلان دور و تسلسل آنست که گوییم اگر واجب الوجود
موجود نباشد هیچ ممکن موجود نتواند شد خواه دور و تسلسل باشد خواه نه چه مجموع
ممکنات موجود بر تقدیر عدم واجب الوجود یا موجود واحد حقیقی علیحده خواهد بود
بانمعنی که صورتی یا هیأتی و بالجمله جهت وحدت حقیقة قایم باشد در خارج باو مانند
بیت و سریر و یا مجموع ممکنات موجود موجود واحد حقیقی علیحده غیر کل واحد نخواهد
بود بانمعنی که مجموع من حیث المجموع جهت وحدت حقیقت بحسب خارج قایم نباشد
مانند عشره واحده و عسکر واحد و صفّ واحد پس اگر مجموع ممکنات موجود واحد
علیحده باشد بحسب خارج او نیز ممکن خواهد بود نه واجب بنا بر آنکه مفروض عدم واجبست
و چون ممکن باشد و موجود بود لا محالة محتاج باشد بعلّتی و چون واجب الوجود نیست

لهذا علتش

لهذا علّتش نفس ذات او نتواند بود پس علّتش یا یکی از اجزای او خواهد بود و یا خارج از و
و چون سخن در علّت مستقلّه است چه مراد علّیت که وجود ممکن باو واجب شود
تا موجود تواند شد و آن نیست مگر علّت مستقلّه پس نتواند که علّت مجموع یکی از اجزای
وی باشد چه علّت مستقلّه مجموع لابدّست که علّت هر یک از اجزا باشد و لازم آید
که آن یکی از اجزا که علّت مجموعست علّت نفس خود باشد و حال آنکه ممکنست و ممکن
علّت نفس خود نتواند و نیز نتواند که علّت مجموع خارج از اجزای وی باشد که مجموع
ممکناتست چه خارج نفس از مجموع ممکنات موجودی نتواند بود مگر واجب و مفروض
عدم واجب و اگر مجموع ممکنات من حیث المجموع موجود واحد علیحده بحسب
خارج نباشد و علّتی علیحده نطلبد بلکه نباشد در خارج مگر نفس افراد متکثّرة
غیر متناهیة که هر یک علّتست مر دیگری را الی غیر النهایة و محتاج نبود و تحقّق این مجموع
که من حیث المجموع موجودیت اعتباری مگر بتحقّق نفس آحاد غیر متناهیة
که متحقّقست هر یک بتحقّق دیگری و این مجموع بمعنی نفس آحاد اعنی معروض
هیأت اجتماعیه بدون نفس هیأت اگر چه در خارج موجودست علیحده اما موجود
واحد علیحده نیست چرا که جهت وحدتش که هیأت اجتماعیست امریست متحقّق
در ذهن نه در خارج بلکه در خارج نیست مگر نفس آحاد که معروض این امر ذهنیست

پس نفس آحاد موجود باشد در خارج بوجودی که غیر وجود هر یک از آحادست و عین
وجودات آحاد و این وجود لامحاله وجودیست علیحده غیر وجود هر یک از
آحاد اما وجود واحد نیست بلکه وجود کثیرست و محتاج نیست بعلتی غیر از علل آحاد و
علل آحاد متحققست با آحاد چه مفروض اینست که هر یک از آحاد علت دیگری باشد
و این وجود اعنی وجود مجموع آحاد که مرکب از وجودات آحادست اگرچه ازین
حیثیت که عین وجودات آحادست محتاج بعلتی غیر آحاد نیست اما بجهة اینکه واجب شود تا موجود
تواند شد محتاجست بعلتی غیر از آحاد چه نفس آحاد علت وجوب این وجود نتواند شد
چه وجود هر یک از آحاد اگرچه واجبست بوجود علت خود و ممتنعست عدمش با وجود
علت خود اما مجموع آحاد ممتنع نیست عدمش و واجب نیست وجودش بسبب اینکه
هر یک از آحاد اگرچه ممکنست و هر ممکنی جایز العدم اما چون علتش که یکی دیگر
از آحادست فرضا موجودست پس عدم آن یک ممتنعست بخلاف عدم همهٔ
آحاد چه فرض عدم همهٔ آحاد فرض عدم معلولست با عدم علت و این فرض
هرگاه علت ممکن باشد لامحاله ممکن باشد پس عدم مجموع سلسله که هر یک از
آحادش ممکن باشد جایزست و عدم یکی از آن سلسله تنها ممتنع و عدم مجموع ممکنات
اینچنین است اعنی عدم سلسله ایست که هر یک از آحادش ممکنست پس جایز باشد

وجودش

وجودش لامحاله واجب نباشد و دانستی که وجود ممکن تا واجب نشود موجود نتواند شد
و هیچیک از آحاد این سلسله علت وجوب وجود این سلسله نتوانند شد چه وجود این
سلسله عین وجودات آحادست پس اگر احدی از سلسله علت وجوب وجود جمیع وجودات
آحاد این سلسله باشد علت وجوب وجود خود نیز باشد و هر چه علت وجوب وجود
خود باشد واجب الوجود لذاته باشد نه ممکن الوجود و مجموع سلسله نیز نتواند که
علت وجوب وجود باشد چه مجموع سلسله نیست مگر عین آحاد و وجودش نیست مگر
عین وجودات آحاد و هر یک از آحاد ممکنست پس مجموع نیز ممکن باشد و چون ممکن باشد
علت وجوب وجود خود نتواند شد اگر گویند چرا نتواند بود که علت وجوب وجود
سلسله مجموع آحاد ما عدای معلول اخیر باشد و این مجموع ما عدا چون غیر مجموع آحاد
باسرهاست بسبب اشتمال آحاد باسرها بر معلول اخیر بخلاف ما عدا پس مجموع سلسلهٔ
علت وجوب نفس خود نشده باشد بلکه جزء سلسلهٔ علت مجموع سلسله باشد و چون این
جزء امور متعدده اند و هر یک علة وجوب دیگری لازم نیاید که یکی از اجزاء سلسلهٔ
واجب لذاته باشد جواب گوییم که چون این امور متعدده همه ممکنات اند و علل و معلولات
پس عدم هر یک اگرچه با فرض وجود دیگر ممتنعست لیکن عدم همه با هم جایز باشد و هرگاه
عدم همه جایز باشد عدم معلول اخیر نیز با عدم همه جایز خواهد بود و چون عدم جمیع

آحاد سلسله باسرها جایز باشد وجوب از کجا مستفاد تواند شد پس علّت وجوب وجود سلسله موجودی باید خارج از سلسله و موجود خارج از سلسلهٔ جمیع نیست مگر واجب الوجود لذاته پس اگر واجب الوجود نباشد هیچ ممکن موجود نتواند شد پس بطریق قیاس استثنائی گوییم اگر واجب الوجود موجود نباشد هیچ ممکنی موجود نباشد لیکن ممکن البته موجودست

فصل نهم در نفی شریک از واجب بدانکه واجب الوجود را شریکی نتواند بود نه در ماهیت و نه در وجوب وجود امّا در ماهیة بسبب انکه مشارک در ماهیة یا مماثل باشد و یا مجانس چه ماهیة مشترکه اگر تمام حقیقت هر دو بود متشارکین متماثلین باشند و اگر بعضی از حقیقت هر دو بود متجانسین چه بعض حقیقت مشترکه یا جنس باشد و یا فصل بعید و فصل البته مستلزم جنس بود پس بهر تقدیر متشارکین در بعض حقیقت ماهیّت متجانسین باشند پس اگر واجب وجود را مشارک بود در ماهیة و آن ماهیّت مشترکه بعضی از حقیقت هر دو بود لازم آید که واجب الوجود را جنسی باشد و هر حقیقت را که جنس باشد لامحالة فصل نیز باشد چه جنس چون بعضی از حقیقت و مشترکست میان هر دو پس لامحالة در حقیقت هر فرد جزوی دیگر باید که مشترک نبود بلکه مختصّ بآن فرد بود و امتیاز فردین از یکدیگر لامحالة بآن جزء باشد و مراد از فصل نیست مگر جزء مختص ممیّز پس لازم آید که

حقیقت

حقیقت واجب الوجود مرکب از جنس و فصل بود و ترکب مطلقا در واجب الوجود محالست بسبب آنکه مرکب محتاج باشد باجزا و جزو غیر کلّست بالبدیهه و احتیاج بغیر منافی وجوب وجودست چنانکه دانسته شد و اگر ماهیة مشترکه بین الواجبین تمام حقیقت هر دو بود و چنین ماهیّت را ماهیة نوعیّة گویند پس هر یک از واجبین محتاج خواهد بود در وجود خود که ممتازست لامحالة از وجود آن دیگر بعوارض مشخّصه و محتاج بغیر در وجود واجب الوجود نتواند بود ازینجا معلوم شد که تشخّص واجب الوجود عین حقیقت باشد چنانکه وجوب وجود عین حقیقت اوست و امّا اینکه واجب الوجود را شریکی در وجوب وجود نیست بسبب آنکه دانسته شد که وجود در واجب عین حقیقت اوست پس اگر دو واجب الوجود باشند حقیقت وجود مشترک باشد میان هر دو حقیقت مشترکه میان دو چیز یا جنسی باشد و یا نوعی و بر هر تقدیر ترکب واجب لازم آید چنانکه گذشت و تقریر این برهان بطریق قیاس استثنائی آنست که گوییم اگر واجب الوجود را شریک بودی هر آینه مرکب بودی لکن مرکّب نیست پس او را شریک نیست و هو المطلوب و لابدّست درینمقام از ذکر شبهه ابن کمونه که دفع نمودن آن و آن چنانست که کسی گوید معنی عینیّت

وجود در واجب نیست مگر اینکه نفس حقیقت واجب منشأ انتزاع وجود بود
بدون حاجت بامری زاید از ذات نه آنکه در خارج حقیقتی باشد و وجودی که
عین آن حقیقت باشد پس بنابرین تواند بود در خارج دو حقیقت مختلفه بتمام
ماهیت باشند که هر یک بنفس ذات خود منشأ انتزاع وجود شوند و وجود نبود مگر لازم
منتزع از نفس حقیقت هر دو و تواند بود که حقایق مختلفه را لازم واحد چنانکه
مقررست پس حقیقت مشترکه بحسب خارج لازم نباشد و ترکب واجب لازم نیاید
این بود تقریر شبهه و قوم چون در مسئلهٔ عینیت وجود واجب بهمین اکتفا کرده اند
که وجود در خارج عین حقیقتش باشد بالمعنی المذکور دفع این شبهه بر ایشان بغایت
مشکل شده و ما چون بتوفیق الله و فضله متفطن شده ایم که عینیت وجود واجب
آنست که وجود در خارج عین حقیقت واجب باشد بالمعنی المذکور و ماهیت واجب
عین مفهوم وجود منتزع باشد در ذهن بمعنی که سابقا بیان کردیم دفع این بر ما بغایت
آسان شده و تقریرش آنست که گوییم چون ماهیت واجب عین مفهوم وجودست
در ذهن پس اگر مفهوم وجود که نیست مگر معنی واحد منتزع شود از دو حقیقت مختلفه
بتمام ماهیت لازم آید که ماهیت واحده تمام ماهیت دو حقیقت مختلفه بتمام
ماهیت باشد و این بدیهی البطلانست والحمد لله علی فضله فصل دوم در صفات واجب الوجود

۱۲۰.

بدانکه واجب الوجود را دو گونه صفاتست که زبان ناطق شده و عقل نیز بر آن
دلالت کرده قسم اول صفات ثبوتیه حقیقیه که مفهوم آنها سلب و اضافه نیز نیست
اگر عارض تواند شد بغیر بعضی از آنها را مانند قدرت و علم و اراده و مشیت و اختیار
و سمع و بصر و حیات و کلام اما معنی قدرت توانائیست بر ایجاد اشیا بر وفق علم
و اراده و لازم اینمعنیست اگر خواهد کند و اگر نخواهد نکند پس اگر چیزی را همیشه خواهد و
کند و یا هرگز نخواهد و نکند منافی قدرت نباشد و فاعل نسبت بصفت قدرت
فعل و ترک هر دو نظر باو مساوی باشند و تا خواهش بیکطرف ضم نشود رجحان
نیابد و قدرت واجب تعالی عامست اعنی شامل جمیع ممکناتست بسبب آنکه ممکن اگر
جایز الوقوع نباشد ممکن نباشد و اگر جایز الوقوع باشد موقوف بمرجح باشد
و جمیع مرجحات منتهی شود بواجب الوجود پس همه ممکنات مقدور او باشند
اگر کسی گوید که وقوع ممکن محتاجست بمرجحی و مرجح لازم نیست قادر بودنش تا ممکن
مقدور باشد بلکه تواند که مرجح فاعل بالطبع باشد که نسبت او بفعل و ترک مساوی
نباشد مانند نار نظر باحراق مثلا جواب گوییم که فاعل بالطبع چون ممکنست
در وجود خود محتاجست بمرجحی که لا محاله منتهی شود بواجب الوجود پس معلول
او مقدور واجب الوجود باشد باینمعنی که واجب الوجود اگر خواهد مثلا نار را

شروع آن ص

ایجاد کند تا احراق کند و اگر نخواهد ایجاد نار نکند و احراق بفعل نیاید پس
احراق که معلول نارست مقدور واجب الوجود باشد و اما مراد از علم ادراک
جمیع اشیاست خواه کلی و خواه جزئی و خواه مجرّد و خواه مادّی خواه ذات خود
و خواه غیر خود و امّا مراد از اراده علمست بمصلحت فعل یا بمفسدهٔ فعل که بسبب
آن خواهش ارتکاب بفعل یا بترک بهم رسد و امّا مشیّت خواهشت بفعل یا بترک
که بسبب علم بمصلحت یا بمفسده بهم رسد و امّا اختیار برگزیدن فعلست بر ترک
یا ترک بر فعل بسبب تعلّق خواهش با حدهما و در واجب تعالی این هر سه صفت
اعنی اراده و مشیّت و اختیار از هم منفک نباشند چه او غنی مطلقست و قادر
مطلق و فعل و ترک اشیا منوط نتواند بود مگر بمصلحت و مفسده که راجع شوند
بمخلوقات پس همین که دانست مصلحت در وجود چیزی در وقتی که مصلحت
مخصوص بآن وقت بود البته خواهد فعل آنچیز را و اختیار فعل کند چه وجود
معارض و منازع در شان وی متصوّر نباشد و تردد در امر وی روا نبود
و اینجمله که گفتیم بخلاف ماست که گاه باشد علم بمصلحت شیئ داشته باشد
و خواهش بآن نباشد و گاه باشد خواهش هم باشد و اختیار نتوانیم کرد
و نیز گاه باشد که علم بمصلحت یا بمفسده بعد از تردد و اندیشه بسیار بهم رسد

وبسیار

وبسیار هم باشد که بهم رسد و ترجیح ممکن نگردد و اما سمع و بصر علمیست متعلّق بمسموعات
و مبصرات بلکه بجمیع جزئیات محسوسه و اینکه در شرع تخصیص بسمع و بصر یافته
بنا بر آنست که چون سمع و بصر لطیف ترین حواست نسبتش بطریق مجاز بواجب الوجود
رواست بخلاف سایر حواس که بطریق مجاز نیز روا نیست و اما مراد از حیات
صفتیست که مصحّح اتّصاف موجود باشد بعلم و قدرت مثلا جسم بما هو جسم
صحیح نیست اتّصافش بعلم و قدرت و همچنین جماد بما هو جماد و نبات بما هو نبات
لیکن حیوان بما هو حیوان صحیحست اتّصافش بعلم و قدرت پس صفتی را که در حیوان
منشا صحّت اتّصاف مذکورست حیات خوانند و امّا مراد از کلام قدرتیست
متعلّق بایجاد الفاظ و حروف که دلالت کنند بر معانی که مقصود بود القای آن
معانی بسوی مخاطب نه نفس الفاظ و حروف که در لغت و عرف کلام عبارت
از آنست چه الفاظ و حروف صوریست قایم بهوا و نه معانی الفاظ که قایم باشد
آن معانی بنفس چه گاه باشد که معانی الفاظ قایم باشد بنفس کسی که تکلّم نتواند کرد
و لامحاله او را متکلّم نتوان گفت پس این الفاظ و حروف قرآن مجید مثلا کلام
خداست لیکن نه کلامی که یکی از صفات واجب تعالی است بلکه کلامی که یکی از
صفاتست بمعنی تکلّمست و تکلّم بمعنی قدرت بر ایجاد الفاظ مذکوره و الفاظ

کمالست بمعنی متکلّم آ و دلیل برینکه کلام بمعنی متکلّم به اعنی الفاظ مذکوره غیر صفتست
آنست که الفاظ مذکوره بالبدیهه حادثست هم بالنوع و هم بالشّخص امّا بالنوع
در وقت نزول و امّا بالشخص در وقت تلاوت و صفت واجب الوجود
بالاتّفاق حادث نتواند بود پس بطریق شکل اوّل گوییم کلام بمعنی الفاظ حادثست
و هیچ حادث صفت خدا نتواند بود نتیجه دهد که کلام بمعنی الفاظ صفت خدا
نتواند بود چون معانی صفات مذکوره دانستی بدانکه دلیل بر ثبوت این صفات
برای واجب الوجود آنست که هیچ شک نیست که ثبوت این صفات کمالست از
برای موجود بما هو موجود و مقابلات آن نقصست برای موجود چه بالبدیهه
معلومست که علم مثلا کمال و شرفست نظر بجهل و جهل نقصست نظر بعلم و همچنین
قدرت کمالست نظر بعجز و اراده و اختیار نظر باضطرار و سمع و بصر و حیات
نسبت بمقابلاتش و کلام نسبت ببعی و شک نیست در صحّت اتصاف موجود بما
هو موجود باین کمالات باینمعنی که حیثیت موجودیت منافی اتصاف باین
کمالات نیست بلکه گاه باشد که موجود لا بما هو موجود بل بما هو ذو خصوصیه
زایده علی الموجودیه قابل اتّصاف باین کمالات نباشد باینمعنی که موجود متخصّص
شده باشد بطبیعت و صورتی که منافی قبول علم و قدرت و سایر کمالات بود

لیکن آن طبیعت و صورت لامحاله زاید باشد بر موجودیت پس هر موجودی
که در وهیچ حیثیتی و جهتی نباشد بغیر از موجودیت لامحاله در وامری منافی اتصاف
کمال نخواهد بود و واجب الوجود موجودست بما هو موجود بدون خصوصیتی زاید بر
موجودیت چه دانستی که حقیقتش عین وجودست و ماهیت غیر وجود منتفی
از و پس هیچ خصوصیتی دیگر در و نتواند بود چه همه خصوصیتها فرع ماهیت زایده
بر وجودست که در واجب منتفیست پس در واجب امری که منافی اتصاف بکمالات
باشد متحقق نتواند و پیشتر دانستی که هر چه ممکن باشد اتّصاف واجب الوجود باو و او جهت
اتصاف واجب باو و الّا لازم آید که در واجب الوجود جهتی بالقوّه باشد و آن
محالست پس واجب الوجود متصف باشد بکمالات مذکوره پس بهیئات شکل
اوّل گوییم واجب الوجود موجودست بما هو موجود و هر چه موجودست بما هو
موجود صحیحست اتّصاف او بکمالات وجود نتیجه دهد که پس واجب الوجود صحیحست
اتصاف او بکمالات وجود و بعد از ان گوییم کمالات مذکوره صحیحست اتصاف
واجب الوجود باو و هر چه صحیحست اتصاف واجب باو ثابتست بالفعل
برای او نتیجه دهد که پس کمالات مذکوره ثابتست بالفعل برای واجب الوجود
و هو المطلوب و چون طریق ثبوت صفات کمال در واجب الوجود دانستی

وآن کمال بودن این صفاتست توانی دانست که ذات واجب در اتصاف باین
صفات وقعت بر اکمل انحاء اتصاف شئ بصفت چنانکه واقعست بر اکمل انحاء
اتّصاف شئ بوجود ونحو اکمل در اتّصاف آنست که ذات در اتّصاف باین صفات
محتاج نباشد بقیام صفتی زایده بوی بلکه ذات بذات خود متّصف باشد بمفهومات
این صفات باین معنی که اثری که در غیر واجب تعالی مترتّب شود بر ذات بسبب قیام
صفتی بوی مترتّب شود آن اثر در واجب تعالی بر ذات واجب تعالی بذاتها بدون
حاجت بقیام صفتی باو پس صفات واجب عین ذات او باشد چنانکه وجود
عین ذات او باشد چنانکه وجود عین ذات اوست وتقریر دلیل بر این مطلب بطریق
قیاس استثنائی آنست که گوییم هرگاه عینیّت صفت کمال باشد نظر بزیادتی صفت
باید که صفات واجب عین ذات او باشد لاستحالة النقص علیه تعالی لیکن عینیّت صفت
کمالست نظر بزیادتی صفت بالبدیهة نتیجه دهد که پس صفات واجب عین ذات او
باشد وهو المطلوب وایضا ازین طریق توان دانست که علم واجب تعالی باشیا
حضوریست بسبب آنکه علم حضوری اعنی حاضر بودن اشیا بنفس ذوات خود
نزد واجب تعالی اکملست بالبدیهة از علم حصولی اعنی معلوم بودن اشیا مر واجب
تعالی را بسبب قیام صور اشیا بذات واجب تعالی پس بطریق قیاس استثنائی
گوییم

گوییم هرگاه علم حضوری اکمل باشد از علم حصولی باید که علم واجب الوجود حضوری
باشد لیکن علم حضوری اکملست بالبدیهة نتیجه دهد که پس علم واجب حضوریست
وهو المطلوب واین سخن در علم تفصیلی بعد از ایجادست وقبل از ایجاد لازم نیست
مگر علم اجمالی که عین ذات واجب تعالی است واما علم تفصیلی قبل از ایجاد
بر دو وجه متصوّرست یکی بحصول صور اشیا در واجب تعالی و در ذات معلول
اوّل و دویم بحضور ذوات اشیا قبل از ایجاد همچنانکه بعد از ایجاد بنا بر آنکه
قبل و بعد زمانی نظر بواجب تعالی بیک نسبت باشد وتصحیح این هر دو وجه اعنی حصول
صور در ذات واجب تعالی و حضور ذوات قبل از ایجاد بغایت دشوارست
و ما در گوهر مراد و سایر کتب علمیّهٔ خود تصحیح هر دو وجه کرده ایم و دفع مفاسد
واشکالات نموده و ذکر آنها مناسب این رساله نیست و واجب هم نیست
تحصیل اعتقاد بچگونگی علم واجب تعالی بعد از اعتقاد باصل علم واذعان بآنکه
جمیع اشیای کلیّه وجزئیه مجرّده ومادّیه بعد از ایجاد وقبل از ایجاد معلوم
واجب الوجودست بنحوی که لایق بجلال او باشد واین اعتقاد حاصل شود از نظر
برهان سابق در اثبات صفات کمال واگر کسی بجهت حصول اطمینان طلب
چگونگی کند کافیست اعتقاد بعلم تفصیلی حضوری بعد از ایجاد وعلم اجمالی

قبل از ایجاد که عین ذات واجب تعالی است اما تفصیلی حضوری بعد از ایجاد
بیان کفایتش آنست که مراد از علم اجمالی علمیست بسیط که اگر تحلیل و تفصیل کرده
شود بعینه علم باشیا کثیره باشد پس پیش از تحلیل نیز صادقست که اشیای کثیره معلومست
و توضیح اینمطلب بمثالی کنیم و گوییم کسی که عالم بیکی از علوم مدوّنه مثل علم نحو باشد
شک نیست که او را ملکه حاصل شود که بآن ملکه علم بجمیع مسائل جزئیه نحو حاصل
باشد بحیثیتی که اگر کسی سوال از مسئله از مسائل جزئیه نحو کند آن عالم بیقین داند
که علم بجواب آن مسئله او را حاصل است پس شروع در تقریر جواب کند و حال آنکه
صورت آن جواب اصلا پیش از تقریر بعینها در ذهن او نبوده باشد بلکه جزئی
او را حاصل نبوده باشد که قابل تحلیل و تفصیل باشد باین جواب جزئی و
سایر مسایل جزئیه و در اصطلاح علما علم نحو عبارتست از آن ملکه و آن ملکه علمیست
اجمالی بجمیع آن مسائل مفصّله جزئیه پس تواند بود که عالم نحوی را صورت
هیچ مسئله جزئیه بالفعل در ذهن حاضر نبوده باشد و مع ذلک عالم باشد بجمیع
مسایل نحو باینمعنی که هر مسئله جزئیه که از وی پرسند جواب تواند گفت پس او عالمست
حقیقة بآن مسئله جزئیه و الا چگونه قادر بر جواب آن مسئله میشود و نسبت آن ملکه
بآن مسایل جزئیه نسبت علّت باشد بمعلولات چنانکه وجود خارجی معلولات از

علّة

علّت حاصل شود وجود ذهنی مسایل جزئیه از ملکه مذکوره حاصل شود و هرگاه
علّت شئ کسی را حاصل باشد آن شئ نیز او را حاصل باشد بطریق اتم پس واجب تعالی را
پیش از ایجاد اشیا علمی حاصلست بسیط که عین ذات اوست و آن علم اوست
بذات خود و همچنانکه ذات او علّت جمیع اشیاست بحسب وجود خارجی علم بذات او
نیز علّت علوم تفصیلیّه بجمیع اشیاست بحسب وجود علمی پس هرگاه واجب الوجود را
علم بذات خود حاصل باشد علم بجمیع اشیا نیز حاصل باشد بسبب آنکه ذات او علّة
جمیع اشیاست و علم بعلّت مستلزم علم بمعلول بلکه عین علم بمعلول اگر کسی اعتراض کند
که ما علم بذات خود داریم و علّت فعل خودیم و حال آنکه علم بفعلی در زمان مستقبل
از ما صادر خواهد شد ما را حاصل نیست پس چگونه علم بعلّت مستلزم علم بمعلول یا عین
علم بمعلول باشد جواب گوییم که ما بذات خود علت مستقلّه فعل خود نیستیم بلکه تا
دواعی از خارج بهم نرسد و همچنین اسباب و آلات خارجیّه دست بهم ندهد
صدور فعل از ما ممکن نگردد بخلاف واجب الوجود که علّت مستقلّه جمیع معلولاتست
و داعی بر فعل که علم بمصلحت است عین ذات او و نه مستفاد از خارج و منزه از
حاجت باسباب و آلات خارجیّه **قسم دویم** صفات سلبیّه است و اضافیّه
اما سلبیّه مثل الواجب لیس بجوهر و لا بعرض و لا بجسم و لا قائما بمادّه و لا بمحل

ولامکانیّا ولازمانیّا ولابذی صورة وشکل ولامتحرک ولاساکن و امثال
ذلک وآن راجع شود بتنزیه واجب تعالی از هرچه لایق بجلال او نباشد و
منافی باشد با واجب الوجود بودن و دلیل بران همین واجب الوجود
بودنست چه همه این اوصاف مقتضی حاجت ونقصست که مستلزم
امکانست وامکان منافی وجوب واما اضافیّه مانند خالقیّت ورازقیّت
وقیومیّت وامثال او هیچکدام از صفات سلبیّه واضافیّه عین ذات شوانند
بود والّا لازم آید که ذات واجب از مقوله سلب یا اضافه باشد وحال
انکه سلب عدمست واضافه وجود غیر مستقلّ محتاج وذوات واجب عین
وجودست وغیر محتاج وانچه درینمقام متعارف شده در کتب متکلّمین ذکر
مبحث رؤیتست وتطویل عظیم در نفی واثبات آن جمهور اشاعره قایلند بجواز
رؤیت باری تعالی در روز قیامت مر مؤمنانرا وجمهور معتزله وعلمای امامیّه
متّفقند بر امتناع رؤیت مطلقا بنابرانکه تعلّق رؤیت بشیٔ مستلزم شکل و
صورت ومکان وجهت وسایر صفات ولوازم جسمیّتست که درشان
باری تعالی ممتنعست بدلیل وجوب وجود چنانکه دانسته شد واشاعره
مضطر شده اند که قایل شوند بجواز رؤیت بدون لوازم مذکوره وبمعنی

قایل

قایل شدنست بوجود ملزوم بوجود لازم وامتناع آن از جمله بدیهیاتست
وبعضی ازیشان بسخافت این قول واقف شده گویند که معنی مذکوره در
حقیقت رؤیت نیست بلکه از مقولهٔ مشاهدهٔ عقلیست نهایتش در قدرت الهی
ممتنع نیست که حالتی که مر عقول مؤمنانرا ثابتست در روز قیامت که مشاهدهٔ
نور وجود الهی بقدر معرفتی که هرکدام حاصل شده نمایند آن حالت برای جارحهٔ
بصر مؤمنان نیز حاصل شود وازینجهت که برای بصر حاصل شود آنحالت را رؤیت
نام کنیم واین غایت توجیه مذهب اشعریست واین سخن مبنی بر اصل فاسد
ایشانست که قایلند بجواز ثبوت هرچیز برای هرچیز مثلا جماد را با همه جمادی جایز
دانند که عالم متبحر در همه فنون علمیّه باشد وجایز دانند که جسم کار عقل وعقل
کار جسم کند وآب کار آتش وآتش کار آب واراده الهی را جزافی محض دانند
وهیچ قابلیت واستعداد ومصالح ومفاسد را در ایجاد اشیا مدخل ندهند و
فساد این اصل عند التامّل افحش از ان فرعست وچون امر این مسئله در
غایت ظهورست اولی انکه از تطویل دران اعراض کرده شود باب دویم
در عدل ومراد از عدل [illegible] اتّصاف واجب الوجودست بفعل حسن جمیل و تنزه
اوست از فعل ظلم وقبیح وبالجمله همچنانکه توحید کمال واحدیّت در ذات وصفات

عدل کمال و اجبیت در افعال و مطلوب ازین باب در چند فصل مبیّن گردد

فصل اوّل در بیان حسن و قبح افعال بدانکه علما را خلافست درینکه حسن و قبح افعال عقلیست یا شرعی جمهور امامیّه و معتزله و حکما بر مذهب اوّلند و جمهور اشاعره بر مذهب ثانی و مراد از حسن فعل آنست که فاعل آن فعل بسبب آن مستحق مدح و تعظیم شود و مراد از قبح فعل آنکه فاعل آن بسبب آن مستحق مذمّت و تذلیل گردد و مراد از مدح و تعظیم و همچنین از مذمّت و تذلیل اعمّست از اینکه از جانب خدای تعالی باشد و یا از جانب عقلا پس مراد از عقلی بودن حسن و قبح آنست که عقل تواند دانست ممدوحیّت نفس الامری و مذمومیّت نفس الامری بعضی از افعال را اگرچه شرع وارد بران نشده باشد و یا تواند دانست جهة ورود شرع را بر تحسین فعلی و یا بر تقبیح فعلی اگر شرع وارد شده باشد و ندانستن عقل جهات حسن و قبح را در بعضی دیگر از افعال و محتاج بودن بورود شرع ضرر نکند بعقلی بودن حسن و قبح مطلقا چه هر گاه بعضی از وجوه حسن و قبح بالاستقلال دانسته شد بعض دیگر که موقوفست بورود شرع نیز معلوم تواند شد بآن بعض مذکور مثلا تواند دانست که فعل فلانی که امر شرعی بآن وارد شده البته حسنست در نفس الامر و اگر قبیح بودی و یا خالی از جهات حسن و قبح هر دو بودی هر آینه

و قبح

قبیح بودی از حکیم طلب آن فعل و همچنین فعلی که نهی شرعی ازان وارد شده تواند دانست که مذمومست در نفس امر و الّا نهی ازان مذموم بودی و مراد از شرعی بودن حسن قبح آنست که عقل را نرسد نه ادراک حسن و قبح و نه ادراک جهات حسن و قبح در هیچ فعلی از افعال نه پیش از ورود شرع و نه بعد ازان و گاه باشد و گویند مراد از عقلی بودن اشتمال فعلست بر جهت محسّنه و جهت مقبّحه خواه عقل آن جهت را تواند دانست و خواه نه و مراد از شرعی بودن آنکه مشتمل بر جهته نباشد بلکه حسن قبح در افعال بمجرّد امر و نهی شارع شود پس فعلی را که امر بآن وارد شده باشد تواند بود که در همان وقت بعینه نهی ازان وارد شدی و فعلی را که نهی ازان شده تواند بود که در همان امر بآن صادر شدی و بنا بر عقلی بودن محالست تعاکس مذکور هر گاه وقت متّحد باشد اما اگر وقت مختلف شود تواند بود که جهت متغیر شود بحسب تغیر در مصلحت و مفسده پس حسن در وقتی قبیح شود در وقتی دیگر و بالعکس چنانکه در صورت نسخ احکام و چون اینجمله دانستی بدانکه حق مذهب اوّلست چه حسن بعضی از افعال ضروریست مانند عدل و صدق و همچنین قبح بعض مانند ظلم و کذب و عقل درین هر دو حکم محتاج نیست بشرع و لهذا متّفقند درین احکام اهل ملل و غیر اهل ملل و این مذهب در نهایت ظهورست غایتش دو اشکال

عظیم وارد است که عمده تصحیح این مذهب دفع آنهاست یکی آنکه بعضی گفته اند
حسن و قبح بسه معنی اطلاق میشود اوّل بمعنی صفت کمال و صفت نقص دوّیم
بمعنی موافقت غرض که مصلحت گویند و مخالفت غرض که مفسده گویند و عقلی بودن
این هر دو معنی مسلّمست امّا غیر محل نزاعست سیم حسن و قبح در احکام الله که بمعنی استحقاق
ثواب و استحقاق عقابست و این محل نزاعست لیکن عقلی بودنش مسلم نیست و
جوابش آنست که صفت کمال و صفت نقص و همچنین موافقت غرض و مخالفت
غرض هرگاه از صفات فعل اختیاری باشند راجع شوند بمذمومیّت و ممدوحیّت
و مدح و ذم هرگاه اعم باشد ازینکه ناشی از جانب خدای تعالی باشد و یا از
جانب عقلا و از جمله مدح و ذم الهیست ثواب و عقاب اخرویست پس استحقاق
ثواب و عقاب نیز راجع شود باستحقاق مدح و ذم و هرگاه ممدوحیّت و مذمومیّت
عقلی مسلم باشد لازم آید ممدوحیّت و مذمومیّت عند الله نیز که بمعنی استحقاق
ثواب و عقابست چه هر چه مذموم باشد یا ممدوح باشد عقلا مذموم و ممدوح
باشد در نفس الامر بسبب آنکه هر چه عقل بضرورت یا بنظر صحیح حکم بآن کند اگر
موافق نفس الامر نباشد ارتفاع از عقل لازم آید و این بالاتفاق باطلست پس
ممدوح و مذموم عقلی ممدوح و مذموم باشد در نفس الامر و هر ممدوح و مذموم

در نفس الامر ممدوح و مذموم باشد عند الله و الّا لازم آید جهل واجب تعالی
بما فی نفس الامر و یا لازم آید صدور فعل از واجب تعالی نه بر موافقت نفس الامر
و این هر دو معنی باطلست بالاتفاق و اشکال دوّیم آنکه قضیّة العدل حسن و الظلم قبیح
را حکما از مقبولات عامه که ماده قیاس جدلیست و اتفاق آرا در آن بنا بر
مصلحت عامه و مفسده عامّه شمرده اند پس دعوی ضرورت که معتبرست در
یقینیّات که مادّه برهانند در آن مسموع نباشد و اتفاق جمهور عقلا دلالت بر آن
نکند و جوابش آنست که ضروری بودن حکمین مذکورین و عدم توقّف آن بنظر
و فکر در ظهور بمرتبه ایست که انکار آن مکابره محض است و قابل جواب نیست
غایتش امثال این احکام که مصالح و مفاسد را در آن مدخلی باشد از عقل نظری
باعانت عقل عملی که مزاول اعمال و مباشر افعالست صادر گردد و ضروری
آن نیست که موقوف بهیچ چیز نباشد بلکه آنست که موقوف بنظر که ترتیب امور
معلومه است نباشد و همچنانکه محتاج بودن مشاهدات مثل النار حارّة و الشمس
مضیئة باعانت حواس منافی ضروری بودنش نیست کذلک احتیاج احکام مذکوره
باعانت عقل عملی منافی ضرورت نباشد و امّا عدّ حکما قضایای مذکوره از جمله
مقبولات عامه غرض نیست مگر مجرّد تمثیل مصلحت عامّه و مفسده عامّه که

در قبول عموم الناس مدخل دارند و اعتبار مصلحت و مفسده در احکام مذکوره
منافی ضروریت نتواند بود چه تواند که قضیّهٔ واحده از جهتی یقینیّات باشد
و از جهتی داخل مقبولات و مثل این مقدّمه را در برهان و جدل هر دو اعتبار
توان کرد و در هر کدام بجهتی بلی درینصورت که مصلحت و مفسدهٔ عامّه در قضایای
مذکوره مدخل داشته باشد منع دلالت اتفاق عقلا در ان بر ضروری بودن
آن خالی از صورتی نیست و جوابش آنست که لیکن معلومست که قبول عموم عقلا
مر آن قضایا را از جهت مصلحت و مفسده است بلکه بسبب ضروری بودنست
چه هر کس رجوع بخود کند داند با قطع نظر از اعتبار مصلحت و مفسده حاکم
باحکام مذکوره است لهذا احکام مذکوره از جماعتی که عارف بمصالح و مفاسد
نباشند و یا غافل از ان باشند نیز لامحاله صادر شود و حال آنکه اگر اتفاق مذکور
دلالت بر ضرورت نکند ضرری متصوّر نباشد چه حکم بضرورت نیز در ما نحن فیه
ضروریست و ضروری محتاج بدلالت نه بلکه غرض از ذکر اتفاق عقلا مجرّد
تنبیه بیش نیست و بالله التوفیق اگر تطویلی شد بنا بر آنست که مسئله ایست در غایت
اهتمام و مبنی است برین مسئله ثبوت اکثر مسایل کلام و کلام اصحاب درینمقام
قاصر است از بلوغ کنه مرام و چون عقلی بودن حسن و قبح دانسته شد باید

دانست

دانست که احکام عقول بحسب حسن و قبح بر پنج نوعست سه نوع از اقسام حسن و
دو نوع از اقسام قبح اما اقسام حسن وجوبست و ندب و اباحت و اما اقسام
قبح حرمتست و کراهت و بیان این تقسیم آنست که هر فعلی مذمّت و تذمیم بر فعلش
مترتّب نشود حسن گویند پس اگر بر ترکش مترتّب شود واجب گویند و الا اگر بر فعلش
مدح مترتّب شود مندوب و الّا مباح و هر فعلی را که مدح بر ترکش مترتّب شود قبیح
گویند پس اگر ذم بر فعلش مترتّب شود حرام باشد و الّا مکروه و گاه باشد که اصحاب
عقل این احکام را احکام شرعیّه نیز گویند بنا بر آنکه شرع مؤکّد یا کاشف آنها
شود نه آنکه موجد آنها باشد چنانکه مخالفین عقل گویند و گاه باشد لفظ شرعیّه
را تخصیص دهند باحکامی که محتاج بکشف شرع باشد **فصل دویم** در نفی شرور و
قبایح از واجب تعالی چون معلوم شد که عقل حاکمست در حسن و قبح افعال باید
دانست که هر فعلی که حکم کند عقل بر قبح وی ممتنعست صدور وی از واجب الوجود
بسبب آنکه واجب الوجود غنی مطلق است و عالم بجهات قبح و با وجود غنا و علم
بقبح صدور قبیح بلا مرجّح خواهد بود و ترجیح بلا مرجّح محال و ایضا فعل قبیح از عالم
بقبح سیّما با عدم حاجت بآن قبیحست عقلا پس تجویز صدور قبیح از واجب تعالی مستلزم
تجویز ذم واجب باشد عقلا و حال آنکه ممتنعست ذم واجب عقلا بمعنی که عقل

بالضرورة جایز بداند ذم واجب را پس صدور ظلم وکذب همچنین کافه شرور من
حیث انها شرور از واجب محال باشد تقریر دلیل اول بطریق قیاس استثنائی اگر صدور
قبیح از واجب جایز بودی هرآینه ذم واجب بودی لیکن ذم واجب ممتنعست عقلا
نتیجه دهد که پس صدور فعل قبیح از واجب ممتنعست عقلا وهمچنین کفر ومعاصی قبیحست
عقلا پس ممتنع باشد که واجب الوجود خالق آنها باشد ونیز اگر خالق کفر ومعاصی
باشد تعذیب بر آن قبیح باشد عقلا وقبیح ازو صادر نشواند شد پس تعذیب کفار وفجار
ازو واقع نشواند شد وچون تعذیب واقع نشواند شد وعید که خبر دادن است
بصدور تعذیب در روز قیامت کذب باشد وصدور کذب ازو محال و
حال آنکه وعید واقع شده پس محال باشد خلق کفر ومعاصی از واجب الوجود
تقریر این دلیل بقیاس استثنائی اگر خلق کفر از واجب جایز بودی وعید
بران جایز نبودی لیکن وعید جایزست بدلیل وقوع نتیجه پس خلق کفر ومعاصی
از واجب جایز نباشد وهمچنین اراده قبیح نیز قبیحست بالضرورة پس اراده
کفر ومعاصی نیز قبیح باشد پس جایز نیست که خدای تعالی اراده کفر کند از
کافر واراده معصیت کند از عاصی واز واقع نشدن ایمان از کافر وطاعت
از عاصی مغلوبیت خدای تعالی لازم نیاید چه خدای تعالی ایمان از کافر وطاعت

از عاصی

از عاصی باراده کافر وعاصی خواسته نه بطریق جبر وحتم اگر بطریق جبر وحتم خواستی
و واقع نشدی مغلوبیت وعجز لازم آمدی وحتم وجبر محالست چنانکه بیاید
فصل سیم در مسئله خلق اعمال ودفع شبهه جبر بدانکه در افعال اختیاری
عباد سه مذهب است جبر وتفویض وامر بین امرین جبر مذهب اشعریست
وتفویض مذهب معتزله وامر بین الامرین مذهب حکما وجمهور علمای
امامیه واشعری گویند بنده را در فعل خود هیچ اختیاری نیست بلکه فعل عبد
واقعست بخلق خدای تعالی واراده وی بی وساطت اراده عبد واراده
بنده مقارن فعلست بی آنکه مدخلی داشته باشد در صدور فعل واین معنی مقارنت
اراده با فعل را بدون مدخلیت کسب نام کنند وفرق میان فعل اختیاری
واضطراری چون حرکت مرتعش بمجرد مقارنت اراده در اول وعدم
مقارنت در ثانی کنند وظاهرست که این معنی اعنی مقارنت اراده با عدم مدخلیت
و وقوع فعل بمجرد خلق واراده خدای تعالی جبر محضست و وی التزام کند
جبر را وبنده را در فعل خود مجبور داند وفساد این مذهب بغایت
ظاهرست والا تکلیف بیفایده بودی وثواب وعقاب باطل شدی
بلکه عقاب ممتنع بودی چه ایجاد فعل در دست دیگری وتعذیب وی

بران فعل قبیحست عقلاً وایضا بالضرورة معلومست مدخلیّت ارادهٔ ما در فعلها
بایمعنی که اگر خواهیم کنیم بخواهش خود واگر نخواهیم نکنیم بعدم خواهش خود
واین ضروریست که بهیچ شبهه از خود دفع نتوان کرد ومعتزله گویند بنده
مستقلست در ایجاد فعل خود بدون مدخلیّت ارادهٔ واجب در فعل بنده
بغیر ازینکه ایجاد کرده بنده را وصاحب اراده گردانیده که بارادهٔ
خود علی سبیل الاستقلال وهرچه خواهد کند وهرچه نخواهد نکند بدون آنکه
خواهش وارادهٔ وی در حدوث مستند بامری خارج از وی باشد
وایمعنی تفویض محضست یعنی خدای تعالی ارادهٔ فعل را به بنده مفوّض کرده
وبا او واگذاشته واین مذهب نیز باطلست چه خدای تعالی اعزّست از آنکه
ذرّه از ذرّات موجود تواند شد بدون استناد وبارادهٔ وی لیکن بطلان
این مذهب نظریست ودلیلش آنکه چون ثابت شد بطلان ترجیح بلامرجّح
وامتناع وجود ممکن بدون وجوب پس لابدّست مر وجود فعل را از علّت
موجبه وآن علّت اگر ذات عبد باشد بیحاجت بانضمام امری که حادث شود
در وقت فعل لازم آید امتناع تخلّف فعل معیّن از بنده مادام موجودا
سابقا ولاحقا واین خلاف واقعست واگر ذات عبد در علّیت فعل محتاج باشد

بحدوث

بحدوث امری خارج از ذات پس مستقل در ایجاد فعل نباشد واین خلفست پس تفویض
واستقلال عبد باطل باشد وچون جبر وتفویض هردو باطل باشد حق امر بین الامرینست
چنانکه در احادیث ائمهٔ طاهرین علیهم السّلام وارد شده وبیان اجمالش آنست که
خواجه نصیر طوسی قدّس سرّه در شرح رساله فرموده که ارادهٔ عبد علّت قریبهٔ فعلست
وارادهٔ حق علّت بعیده وی اشعری نظر را مقصور بر علّت بعیده گردانیده قایل بجبر شده
ومعتزله نظر بعلّت قریبه منها قایل بتفویض آن گشته وحق آنست که وقوع فعل موقوفست
بمجموع ارادتین چنانکه عالم اهل بیت گفته لا جبر ولا تفویض بل امر بین الامرین
وبیان تفصیلش آنکه ثابت شد احتیاج فعل بحدوث امری خارج از ذات فاعل
وآن امر ارادهٔ فاعلست وحدوث ارادهٔ مستند بمجموع حوادثی که مستند اند
بارادهٔ حق تعالی لوجوب انتهاء سلسلهٔ جمیع الحوادث الی الواجب تعالی ودرینموضع
شبههٔ عظیمست وآن چنانست که هرگاه وجوب ارادهٔ فعل مستند باشد
بامری که نه معلوم عبد باشد مستند باشد بواجب الوجود جبر لازم آید چه فرقی
نیست میان ایجاد فعل عبد بی وساطت ارادهٔ وی ومیان ایجاد فعل بواسطهٔ
ارادهٔ که عبد در و مستقل نیست چه هردو صورت فعل تخلّف نتواند کرد وبنده
قادر بر ترک نباشد وجواب این شبهه آنست که ایمعنی ایجابست نه جبر وایجاب

هر گاه باختیار باشد منافی اختیار نیست هر چند اختیاری باشد چه در این صورت
صادقست که بنده خواست و کرد بخواهش خود از اینکه خواهش او از و باعث اراد
امری دیگر واجب شود ضرری در خواهش متصور نیست بلکه ایجابی که منافی اختیار است
ایجابیست که نه باختیار فاعل بلکه بالطبع باشد چون ایجاب نار مر احراق را و یا
باراده غیر فاعل باشد چون ایجاب فعل باراده واجب چنانکه مذهب اشعریست و
اما جبر آنست که فعل بی خواهش و اراده عبد موجود شود یعنی اراده عبد مدخلیتی
در وجود فعل نباشد چنانکه اشعری بآن قایلست چه در این صورت صادق نیست
که بنده خواست و کرد و بخواهش خود و یا لا اقل بنده خواست و دیگری کرد بسبب
خواهش بنده و بمعنی لامحاله منافی کردن بخواهشست که معنی اختیاری بودن فعلست پس از
وجوب استناد اراده موجبه فعل بواجب الوجود جبر اصلا لازم نیاید و ایجابی که لازم
آید منافی اختیار نباشد اگر گویند میان صورتین فرق این شد که یکی بمدخلیت
اراده است و دیگری بدون مدخلیت اراده اما درین معنی فرق نشد که فعل در هر صورت
اضطراریست بمعنی که قادر نیست بر ترک پس چه هر گاه تردد وجود داعی فعل واجب
شود که باراده خود واجب شود پس لامحاله قادر بر ترک نخواهد بود جواب گوییم
لانسلم که در صورت اولی فعل اضطراری باشد چه اضطراری آنست که بی مدخلیت

اراده

اراده باشد و آن صورت دو مست اما صورت اول چون بمدخلیت اراده است
اضطراری نیست و لانسلم که در صورت اولی قادر بر ترک نباشد چه معنی قدرت
آنست که فاعل اگر خواهد کند و اگر نخواهد نکند در صورت اولی چنین است که اگر نمیخواست
و اراده نمیداشت نمیکرد و گو نتوانسته باشد که اراده نداشته باشد و در مفهوم
قدرت معتبر نیست که اراده فعل نیز مقدور باشد بلکه مقدوریت فعل معتبر است
و پس اگر گویند فرق چیست که واجب تعالی فعل در دست بنده ایجاد کند
یا ایجاد چیزی کند که نزد بنده وجود آنچیز بر بنده فعل واجب شود جواب گوییم که
فرق از زمین است تا آسمان چه در صورت اول فعل را دیگری کرد و در صورت
دویم فعل را بنده خود باراده خود کرد و باید دانست که قوت وقع این شبهه
در دلها بسبب قلت تدبر است چه مفهوم نمیتواند نکند که منشأ اعتراض اوست
بر مردم مشتبه است نیک باید تامل کرد که نمیتواند نکند که بسبب ملجا ساختن
دیگری باشد و یا بسبب آنکه فعل را دیگری میکند و بنده نمیتواند معارض وی شد
غیر نمیتواند نکند که بسبب زیادتی خواهش بنده باشد مر کردن را مثالش اینکه
کسی را حاکم ملجأ سازد بقتل کسی و کسی دیگر بنابر عداوت مثلا قوت غضبی حرکت
در آید و بغایت مثلا مشتاق کشتن او شود بمرتبه که نتواند خود را باز داشت

از کشتن او برین هر دو کس صادقست که نمیدانند که نکشند اما یکی بنا بر الجاء دیگری مرا و او یکی بنا بر غلبه خواهش خود مر کشتن را پس نیک تامّل کن و درین هر دو معنی و به بین که تفاوت بقدر تفاوت میان زمین و آسمانست یا نه و ایضا بر مردم مشتبهست مفهوم واجب شدن فعل نزد وجود شی که منشأ اعتراض دو مست چه این مفهوم دو احتمال دارد یکی انکه شی علّت فاعلی وجوب فعل باشد و دیگری انکه شی علّت معدّهٔ وجوب یا شرط وجوب باشد و علّهٔ فاعلیّت وجوب نباشد مگر ذات بنده لیکن باعداد شی مذکور یا بشرطیّت وی و مراد معنی دو یمست چه درینصورت داعی علّت معدّه انبعاث خواهشست در نفس فاعل و خواهش از نفس فاعل منبعث شود لامحاله و بخواهش فعل واجب شود پس بنده فاعل وجوب فعل خود باشد باعداد داعی که مستندست بوسایط کثیرة بواجب الوجود پس چون علّت معدّه که داعی باشد مستندست بواجب الوجود پس فعل مفوض به بنده نیست و چون علّهٔ فاعلیّت فعل و وجوب فعل هر دو عبدست لازم نیاید که فعل مخلوق خدا باشد پس جبر لازم نیاید و تفویض هم نباشد و اینست معنی امر بین الامرین اگر گویند ذات بنده که علّت فاعلیّه وجوب فعلست مخلوق خداست پس فعل نیز مخلوق خدا باشد و واقع باختیار خدا

جواب کویم

جواب گوییم که هر گاه فعل بنده را باینمعنی مخلوق خدا دانند قایل بجبر نیست بلکه قول بجبر آنست که فعل را بیواسطه بنده مخلوق خدا دانند اگر گویند که باینمعنی اگر چه جبر نیست اما شریکست در مفسده با جبر چه خلق ذات عاصی مثلا که مقتضی عصیانست و تعذیب بر عصیان در قبح مثل خلق عصیانست در دست عاصی و تعذیب بر آن بلا تفاوتی جواب گوییم وقتی مثل او باشد که خلق ذات عاصی برای عصیان باشد بالذّات اما اگر خلق او بالذّات برای مصلحتی باشد و مفسده عصیان از و بالعرض لازم آید هر آینه قبحی لازم نیاید چنانکه در مسئله شر بیاید بدانکه دفع شبهه جبر بدینغایت تا باین غایت بنظر نرسیده گمان دارم که از کیار ابعد ازین از این شبهه وقعی در خاطر نماند ان شاء الله العزیز و الحمد لله علی فضله فصل چهارم در دفع شبهه شر و بیان قضا و قدر بدانکه شک نیست در وقوع شرور در عالم کون و فساد و این شرور لامحاله ممکن‌اند و ممکن را لابدّست از علّتی و جمیع علل ممکنات علل منتهیست بواجب الوجود پس لابدّست انتهاء سلسله علل شرور نیز بواجب الوجود و حال آنکه ثابت شد امتناع صدور شر از واجب الوجود بنا بر قوّت این شبهه است که ثنویّه قایل شده‌اند بوجود دو آلهین واجبی الوجود یکی فاعل خیر که یزدانش گویند و دیگری فاعل شر که اهرمنش نام نهند و جواب این شبهه

منع وجود شریت که من جمیع الوجوه شر باشد ویا شریتش غالب بود بر خیریت
بلکه آنچه مسلمست وجود شریت که خیریتش غالب بر شریت باشد و بر صاحب
شبهه است اثبات ماده که شر مطلق یا غالب الشریت باشد ونحن فی وراء المنع
من ذلک بلکه هر چه مظنهٔ شر بود چون نیک ملاحظه رود لامحاله خیریتش غالب
باشد وهر گاه چنین باشد لابدست از ایجاد چیزی که شرش قلیل باشد و خیرش غالب
لان ترک وجود الخیر الکثیر لاجل الشر القلیل شر کثیر وارتکاب اقل قبیحین هر گاه از هر دو
گزیر نباشد قبیح نیست عقلا وتحقیق انکه وجود شر هر چند قلیل بود اگر بالذات باشد
لامحاله محالست اما هر گاه بالعرض باشد وبتبعیت خیر کثیر بود محال نیست وجمیع
موادی که مظنهٔ شریست لامحاله ازین بابست پس نه لازم شود قول بتعدد الٰهین
ونه لازم آید استناد شرور بالذات بواجب الوجود واما قضا وقدر آن نیز منشاء
اشکالی شده بیانش آنست که اتفاق اهل اسلام بلکه اکثر ملل واقعست واحادیث
مستفیض وبالمعنی متواتر که جمیع حوادث واقع شود بقضای خدای تعالی وقدروی
واز جمله حوادث افعال عبادست پس هر گاه بقضا وحکم خدای تعالی وتقدیر و
خلق وی بنده را اختیاری دران نباشد وجوابش آنست که قضا وقدر بچند معنی
وارد شده یکی بمعنی خلق کما فی قوله تعالی فقضیهن سبع سموات ای فخلقهن وقوله

وقدّر فیها

وقدّر فیها اقواتها ای خلقها وباین معنی در جمیع حوادث نتواند بود چه بدلیل
ثابت شد که افعال عباد مخلوق خدای تعالی نیست دوم بمعنی ایجاب والزام
کما فی قوله تعالی وقضی ربک ان لا تعبدوا الا ایاه ای اوجب وقوله تعالی قدرنا
بینکم الموت ای الزمناه وباین معنی نیز عام نتواند بود بلکه مخصوص واجباتست
وبس سیم بمعنی اعلام بمعنی اعلام وتبیین کقوله تعالی وقضینا الی بنی اسرائیل فی
الکتاب لتفسدن فی الارض وقوله الا امرأته قدرناها من الغابرین ای اعلمنا
بذلک وکتبنا فی اللوح المحفوظ وباین معنی صحیحست در جمیع حوادث وحاصل
اینمعنی علم واجب تعالی است بجمیع موجودات کلیه وجزئیه چنانکه مذهب حکماست
در قضا وقدر چه قضا نزد حکما عبارتست از علم اجمالی کلی وقدر عبارتست از علم
تفصیلی جزئی وبنابراین اشکال از طریق علم وارد آید چه هر گاه علم واجب تعالی
متعلق باشد بافعال عباد پس خلاف آن واقع نتواند شد پس اگر از کافر
کفر دانسته واز عاصی عصیان وحال انکه علمش ازلیست خلاف کفر وعصیان
موجود نتواند شد والا جهل لازم آید وچون ایمان وطاعت موجود نتواند
شد مقدور نیز نتواند بود ومجبور بکفر وعصیان خواهد بود وجوابش آنست که
علم تابع معلومست نه معلوم تابع علم چه علم صورتیست مطابق معلوم پس معلوم

بهر نحوی که باشد علم تابع ومطابق وی باشد پس چون کافر مثلا در لا یزال اختیار کفر
میکرد وخدای تعالی در ازل چنین دانست که اگر او در حدّ ذات خود بنحوی میبود
که اختیار ایمان میکرد هرآینه مومنش میدانست پس علم واجب تعالی موجب کفر در
کافر وایمان در مؤمن نبوده باشد وهمچنین در جمیع اشیا **فصل پنجم** در بیان
حکمت خدای تعالی بدانکه اگر افعال خدای تعالی غرض نبودی هرآینه عبث بودی
وصدور عبث ممتنعست از واجب الوجود چه واجب تعالی چون فاعل مختارست
اگر غرضی نبودی که داعی بر فعل باشد صدور فعل ازو ترجیح بلا مرجّح بودی واین
محالست وایضا صدور عبث از عالم قبیحست عقلا وصدور قبیح ازو محال
چنانکه گذشت پس افعال خدای تعالی معللست باغراض وچون محالست رجوع
غرض بوی بسبب آنکه غنی مطلقست پس واجبست رجوع اغراض مخلوقات
وچون غرضی که راجع بغیر شود در حقیقت غرض نیست چه متبادر از غرض آنست
که راجع شود بفاعل پس اغراض آلهی عبارتست از مصالح وحکم چه متبادر
از مصلحت وحکمت آنست که راجع شود بغیر پس خدای تعالی حکیم باشد در افعال
چه حکیم آنست که فعل بی مصلحتی وحکمتی نکند ولغو وعبث ازو صادر نشود
اگر گویند مصلحت وحکمت هرچند نفعی باشد راجع بغیر لیکن ایصال الغیر نفعی باشد

١٢١٠

برای وی ولا اقل اولی باشد نظر بوی از عدمش والا نظر بوی هیچ رجحانی نباشد
وترجیح بلا مرجّح لازم آید وهرگاه اولی باشد ایصال نفع بغیر برای وی پس وی
بان ایصال نفع بغیر کاسب اولویتی باشد برای خود پس مستکمل باشد بفعل خود وحال
آنکه استکمال وی محالست چه هر مستکملی ناقص باشد در حدّ ذات خود ونقص بر وروا نیست
چنانکه گذشت جواب گوییم لا نسلّم که ایصال نفع اگر اولی نظر بوی نباشد ترجیح بلا
مرجّح لازم آید چه ترجّح لازم نیست که اولویت باشد نظر بفاعل بلکه مرجّح ایصال
نفع بغیر ذات واجب تعالی است چه ذات او ذاتیست مقتضی ایصال نفع بغیر باشد
اگر فعل او نفع بغیر نمیداشت صدور فعل ازو ترجیح بلا مرجّح میبود چه ذات او
مقتضی فعل مطلقا نیست بلکه مقتضی فعلیست که نفع بغیر داشته باشد پس اگر
بالفرض نافع نباشد ونافع خود نیز نیست وذات نیست مقتضی چنین فعلی که نفعی نفعی در
درو نباشد نیست پس صدور چنین فعلی ازو هرآینه بلا مرجّح خواهد بود واین
محالست اما هرگاه فعل نافع غیر باشد صدورش بلا مرجّح نخواهد بود چه مرجّحش
ذات واجبست که مقتضی نفع بغیرست پس فی الحقیقه غرض وغایت در فعل واجب
ذات واجبست چه غایت آنست که داعی فاعل باشد بر فعل وچیزی که داعی واجبست
بر فعل ذات اوست که مقتضی ایصال نفع بغیرست پس ذات او غایت فعل اوست

و فاعل و غایت در افعال الهی متحد باشند و لهذا گفتیم که حکم و مصالح در حقیقت
غرض نیست بلکه اطلاق غرض بر حکم و مصالحی که افعال الهی مشتملست برو بطریق
مجازست و بر سبیل تشبیه فعل او بفعلها یعنی فعل او مشتملست بر چیزی که اگر
آنچیز در فعلها میبود غرض میبود چه نفع بغیر در افعال ما موجب کمالیت برای ما
پس در حقیقت غرض باشد و در افعال واجب چون موجب کمالی برای وی نیست
پس در حقیقت غرض نیست بلکه شبیهست بغرض پس اطلاق غرض برو بتشبیه و
مجاز باشد این بود دفع این شبهه و اشاعره متمسک بشبهه مذکوره
شده نفی غرض از فعل الهی کرده اند و از هیچکس بما نرسیده که دفع این
شبهه کرده باشد بلکه قوم در جواب ارتکاب کرده اند که مجرد ایصال نفع
بغیر بی آنکه اولی نظر بفاعل باشد مرجح فعل تواند شد و این مکابره محضست
چه ایصال و لا ایصال هرگاه هر دو نظر بفاعل مساوی باشند تا ایصال
نظر بفاعل راجح نشود صادر شواند شد و اولیت هرگاه نظر بفاعل بلکه نظر
بغیر باشد چگونه مرجح احد المتساویین بالنظر الی الفاعل تواند شد و حکما
باین شبهه جسته نفی قصد از واجب تعالی کرده اند یعنی گفته اند واجب تعالی فاعل
بالقصد نیست بلکه فاعل بالرضاست چه قصد لا محاله متعلق بچیزی شود که اولی

باشد نظر

باشد نظر بفاعل و هیچ فعلی نشواند اولی باشد نظر بواجب الوجود و الا استکمال
واجب لازم آید پس فعل واجب بقصد نتواند بود و مراد ایشان از قصد قصد
بالذاتست نه اعم از بالذات و بالعرض پس دعوی ایشان حقست و استدلال
ایشان تمام چه مقصود بالذات البته باید اولی باشد نظر بقاصد پس مراد
ایشان نیز اینست که مقصود بالذات و غایت در فعل الهی ذات اوست
نه فعل یا امری که مشتمل باشد فعل برو مانند ایصال نفع بغیر اما رضای بالذات
لازم نیست که متعلق باولی باشد بلکه تواند بود که متعلق باولی نباشد بلکه تواند
بود که متعلق باحد المتساویین باشد و مرضی لازم نیست که نظر براضی راجح
باشد بلکه رجحان مرضی در نفس الامر بجهت صدور کافیست و مرجح نظر
بصدور لازم نیست که اولویت باشد نظر بفاعل چه اقتضای ذات مرجح
کافیست و بالجمله فاعلیت برضا آنست که ذات مقتضی فعل مشتمل بر حکمت
و مصلحت باشد چنانکه در مقابلش فاعلیت بالطبع آنست که ذات مقتضی
فعلی باشد که آن فعل ازین حیثیت که مقتضای آن ذاتست مشتمل بر حکمت و
مصلحت نباشد اگرچه ازین حیثیت که آن ذات مقتضای فعل ذاتیست
که مقتضی فعل محکمست مشتمل بر مصلحت و حکمت تواند بود مانند افعال طبایع

چه افعال طبایع از آنجهت که مقتضای طبایعند مشتمل بر حکم و مصالح نتوانند بود
چه طبایع را شعوری بحکم و مصالح نیست اما از آنجهت که طبایع مقتضای
ذات واجب الوجود است که مقتضی افعال محکمه است لا محاله مشتملست بر حکم و
مصالح **فصل ششم** در بیان حسن تکلیف بدانکه تکلیف در لغت بمعنی
بر خود مشقّت داشتن است و در عرف شرع عبارت از دعوت الهیت
مر عباد را باموری شاقّه دعوتی بر وعد و وعید و مراد از وعد وعده دادنست
بثواب در آخرت و وعید عبارت از بیم دادنست از عقاب در آخرت
و مراد از ثواب نفع رسانیدنست از روی تعظیم و مراد از عقاب ضرر
رسانیدنست از روی اهانت و چون این معانی دانستی بدانکه خلاف کرده
قایلین بحسن و قبح عقلیّین در آنکه حسن تکلیف عقلیست بمعنی اخص یا نه و مراد
از عقلی بمعنی اخص آنست که عقل مستقل باشد در ادراک جهات حسن و قبح بدون
استعانت بکشف شرع و عقلی بمعنی مذکور سابقا اعم بود از آنکه محتاج بکشف
شرع باشد یا نه پس هر چه محتاج بکشف شرع نباشد عقلی بمعنی اخص است و هر چه
محتاج بکشف شرع باشد شرعی بمعنی مقابل عقلی بمعنی اخص پس آنانکه متفقند
در عقلی بودن حسن تکلیف بمعنی اعم مختلفند در آنکه عقلی بمعنی اخص نیز هست یا نه

وتکلیف

وتکلیف بر دو گونه است یکی تکلیف عقلی مانند حکم عقل بوجوب واجبات عقلیّه
و حرمت محظورات عقلیّه چه حکم عقل دعوتیست الهی که حامل آن عقلست
چنانکه در شرع دعوتیست الهی که حامل آن نبیست لهذا بعضی از اکابر گفته
اند عقل شرعیست از داخل و شرع عقلیست از خارج دوم تکلیف شرعی
مانند حکم شرع بواجبات شرعیّه و محرّمات شرعیّه و شک نیست در عقلیّه
حسن تکلیف عقلی بلکه نزاع در تکلیف شرعیست یعنی عقل میباید حسن تکلیفات
شرعیّه را یا نه و حق آنست که عقل میباید حسن تکلیفات را امّا بالنظر نه بانفراده
و دلیل بر حسن تکلیف آنست که نفس ناطقه مجرّدست و صاحب قوّتهای
مختلفه متضادّه که اعظم آنها عقلست و شهوت که یکی مستعدّ تحصیل معرفت بکمال
الهی و استحقاق قرب و جوار رب العالمین است و دیگری مهیّای محافظت
بر امور نظام بدن که غرض اصلی از آنها حفظ وجود شخصی و نوعی انسانست
و سایر قوی بعضی جنود و اعوان عقلند و بعضی جنود و اعوان شهوت
و بعضی از تقدیر تدبیر تواند بود که طایفهٔ دوم از قوی برگردد باعانت قوّت
عقل بدون آنکه ضرری در غرض اینطایفه متصوّر شود و اقلّ مراتب اعانت
مذکوره آنست که معارضه با قوّت عقل نکنند و وی را از غرض اصلی وا باز

ندارد و باهمال تدبیر مذکوره طایفهٔ اوّل بر میگردد باعانت و خدمت طایفهٔ
دوم بحیثیتی که بالکلیه از غرض اصلی خود باز ماند و از استحقاق جوار رب العالمین
محروم گردد و حال آنکه غرض اصلی از وجود انسان تحصیل استحقاق مذکور است
که غایت قوّت عقلیه اوست و غایت و غرض از قوّت شهوت که موجب حفظ
وجود تعلّقیست نیست مگر اینکه او را در مدت وجود تعلّقی میسر شود تحصیل الاستحقاق
مذکور و تدبیر مذکور ضبط قوّت شهویه است از میل بطرف افراط و تفریط که یکی
موجب اضرار بغرض قوّت عقلیه است و دیگری مؤدّی بفوّت غرض مطلوب از خود
که آن نیز منجر بفوّت غرض قوّت عقلیه است و ضبط مذکور مقدور اکثر عقول
بلکه بوجه تمام و کمال مقدور هیچ عقلی نیست بلکه موقوفست بتعریف الهی که بصدور
اوامر و نواهی متحقق میتواند شد که عبارت از آنست تکلیف شرعی پس صدور
تکلیف از واجب الوجود حسن است عقلا بنابر اشتمال بر فایدهٔ عظیمه که بدون
آن حاصل نمیتواند شد این بود بیان حسن تکلیف و بیان وجوب نیز در باب
نبوت بیاید ان شاء الله العزیز و چون حسن تکلیف دانستی بدانکه حسن تکلیف
مشروطست بشرط چند که بعضی راجعست بنفس تکلیف و بعضی بفعل مکلّف به
و بعضی بمکلّف امّا آنچه راجعست بنفس تکلیف آنست که تکلیف مقدّم باشد

بزمان

بر زمان فعل تا مکلّف مهیّای فعل تواند شد و آنچه راجعست بنفس فعل امکان فعلست
چه تکلیف بمحال قبیحست عقلا و آنچه راجعست بمکلّف علم اوست بحسن و قبح افعال
تا امر بفعل قبیح و نهی از فعل حسن نکند و بقدر جزای هر فعلی در ثواب نقص و
در عقاب ازدیاد واقع نشود و آنچه راجعست بمکلّف قدرت اوست بر فعل
و علم او یا امکان تحصیل علم بکیفیت فعل چه تکلیف عاجز از فعل یا از علم بکیفیت
فعل قبیحست عقلا **فصل هفتم** در وجوب لطف بر خدای تعالی بدانکه قائلین بحسن
عقلی تکلیف قایلند بوجوب لطف عقلا و لطف عبارت از امریست که مکلّف
بسبب آن امر نزدیک شود بارتکاب طاعت و دور شود از ارتکاب معصیت
بحیثیتی که آن امر بسر حدّ الجاء و اضطرار بفعل طاعت و اجتناب نکشد تا موجب
بطلان ثواب نشود چه موجب ثواب اختیاری بودن فعلست پس اگر مکلّف
ملجأ شود بکردن فعل هرآینه اختیار مسلوب گردد و دلیل بر وجوب لطف عقلا
بر واجب تعالی آنست که واجب تعالی تکلیف کرده مر عباد را بفعل طاعت
و ترک معصیت و غرض از تکلیف نیست مگر امتثال اوامر که طاعت عبارت
از اوست و انتهاء از نواهی که مراد از ترک معصیت اوست و الّا تکلیف
بیفایده و قبیح بود چه فعل بیفایده قبیحست عقلا چنانکه گذشت پس هرگاه

مکلف داند وقادر بشد برامری که بسبب او مکلف بامتثال نزدیک گردد و ورود آسان
شود و بسبب آسان شدن البته امتثال کند واگر آن امر نباشد دور شود از
امتثال و ورود دشوار گردد و بسبب دشواری البته امتثال نکند پس هرآینه واجب
باشد بر مکلف فعل امر مذکور که لطف عبارتست ازان تا حاصل شود
غرض او از تکلیف واگر نکند امر مذکور را هرآینه مناقض غرض خود باشد
ونقض غرض از حکیم قبیحست عقلا پس فعل لطف واجبست عقلا پس بطریق
شکل اول گوییم ترک لطف نقض غرضست ونقض قبیح نتیجه دهد که پس ترک
لطف قبیحست وبعد ازان بطریق قیاس استثنا گوییم هرگاه ترک لطف
قبیح باشد فعل لطف واجب باشد لیکن ترک لطف قبیحست نتیجه دهد که پس فعل
لطف واجبست وهو المطلوب وچون وجوب لطف دانستی بدانکه اگر لطف
از جملهٔ افعالیست که موجد آن خدای تعالی است واجبست بر خدای تعالی ایجاد
آن واگر از جملهٔ افعالیست که ممکنست وجود آن از مکلف واجبست بر خدای
تعالی اعلام مکلف بآن فعل و واجب گردانیدن آن فعل بر مکلف والا
اگر واجب نگرداند آن فعل را هرآینه جایز خواهد بود که مکلف ترک آن فعل کند
ومنجر شود بترک مکلف به ونقض غرض لازم آید واگر از جملهٔ افعالیست که از

غیر خدای تعالی وغیر مکلف صادر شود افزوده شود در شرط حسن تکلیف بفعلی
که فعل مذکور لطف باشد دران فعل علم بوجود وصدور لطف از فاعل وی والا
تکلیف بفعل که لطف در و معلوم الوجود نباشد نقض غرض خواهد بود فصل
هشتم در بیان وجوب اصلح بر خدای تعالی بدانکه چون ثابت شد که فعل خدای
تعالی مبنی بر حکمت و مصلحت و مصلحت بر دو گونه است یکی نظر بهمه موجودات که نظام
کل عبارت ازانست ویکی نظر بهر موجود بخصوص واول مقدمست بر ثانی یعنی هرگاه
چیزی مقتضای مصلحت کل باشد ومنافی مصلحت جزء ویا بر عکس واجبست تقدیم
مقتضای کل بر مقتضای جزء عقلا البته پس خلافست درینکه آیا هر کدام از
مصلحتین واجبست که بر وجه اتم وجوه حکمی باشند یا نه جمهور قائلین بحسن و
قبح عقلی بر مذهب اولند وجمهور منکرین بر مذهب ثانی وحق مذهب اولست
چه هرگاه مصلحت اتم واصلح عبارت ازانست پس مانع نداشته باشد وحال
انکه داعی بوجودش البته متحققست چه اصل مصلحت داعیست بوجود پس هرآینه
امساک اصلح وافاضهٔ غیر اصلح با وجود انکه ترجیح مرجوحست وممتنع ازجهت
که ترجیح مرجوحست قبیح نیز هست عقلا ازجهت که ترک اصلحست واخذ غیر اصلح
واین مذمومست عقلا بالضرورة پس بطریق قیاس استثنائی گوییم هرگاه ترک

اصلح قبیح باشد وجود اصلح واجبست لکن ترک اصلح قبیحست نتیجه دهد که پس وجود
اصلح واجبست پس معلوم شد که وجوب اصلح تنها همین وجوب عنه نیست تا لازم
آید که محل نزاع نباشد بلکه وجوب علیه نیز هست که محل نزاعست پس لازم نیاید
اعتراض که وجوب بسبب وجود داعی و عدم مانع وجوب بمعنی لزوم وجود معلولست
مر علت تامه را واین وجوب عنه است نه بمعنی استحقاق ذم بر ترک که وجوب
علیه است واینست محل نزاع وچون گفتیم که مقدمست احدی المصلحتین بر آن دیگر
پس اگر مصلحت اتم که اصلح عبارت از آنست مصلحت کل باشد متعینست در وجوب
خواه منافی مصلحت جزء باشد وخواه نه واگر مصلحت جزء باشد ومنافی مصلحت
اتم کل نباشد نیز واجبست کردنش واگر منافی مصلحت اتم کل باشد واجب نیست
کردنش پس مندفع شد بسیاری از شبهه منکرین مانند اینکه گویند اصلح بحال کافر
مبتلی در تمام عمر بامراض والام آنست که در اصل مخلوق نگردد یا در طفولیت
بمیرد یا مسلوب العقل باشد نه اینکه بماند تا موجب خلود در نار گردد وهمچنین اصلح
بحال عباد آنست که در همه وقت انبیا واولیا موجود باشند وهرگز نمیرند
تا هدایت عباد در جمیع امور کنند وابلیس وذریت وی هرگز نباشند تا
اغوای عباد نکنند وحال آنکه واقع اماتت انبیا واولیاست وابقای ابلیس

و ذرّیت

و ذرّیت وی ووجه اندفاعش دانسته شد چه حدوث حوادث مستندست بمجموع اموری
که مستند بواجب تعالی و همین اعنی ترتب اسباب در حدوث حوادث و توسیط وسائط
در وجود مسببات بنابر مصلحتیست راجع بنظام کل که نقض آن مصلحت برای مصلحت جزء بر تقدیر
تسلیم نتوان کرد وحال آنکه اصلحیت مذکوره در محل منعست بلکه اصلح بحال کافر مذکور
ابقای ویست تا در معرض استحقاق خلود در جنت درآید ووجوب خلود در نار لازم نیامده
مگر از سوء اختیار خود وهمچنین اصلح بحال عباد مکلفین اینست که در بعضی اوقات انبیا
نباشند واوصیا نیز مختفی باشند تا سبب مجاهده مردم گردد در تحصیل علوم دینیه و فوز
بدرجات مجتهدین وعلماء راسخین وچون وجوب اصلح را معلق ساختیم بعدم مانع لازم
نیاید که هر اصلحی که متصور شود واجب باشد پس مندفع شود این شبهه نیز که گویند مقدورات
الهی متناهیست و مرتبهٔ که اصلح فرض کنی اصلح از آن ممکن الی غیر النهایة فیلزم ان لا یکون
تادیة الله ما هو الواجب علیه ووجه اندفاعش آنست که عدم تناهی مقدورات الهی
بحسب امکان ذاتیست نه بحسب امکان وقوعی واین مجمع علیه است ووجوب رعایت
مصالح وانتفای مفاسد است که غیر متناهی بحسب امکان ذاتی را تناهی بحسب امکان
وقوعی ساخته پس هر اصلح لا نسلم که اصلح از و ممکن الوقوع باشد یکی دیگر از شبهه در آنست
که گویند اگر اصلح واجب باشد لازم آید که هرچه خدای تعالی کند اصلح باشد پس لازم آید

که خدای تعالی نقص بر کسی نتواند کرد چه هر چه کند تا دیه واجب باشد مانند ردّ ودیعه
و حفظ امانت پس لازم آید که خدای تعالی مستحق شکر نباشد و نیز لازم آید که دفع بلیات
و انجاح حاجت نتواند کرد و بطلان فایدهٔ دعا و سؤال لازم آید چه هر چه اصلحست کرده
یا کند البته و تغیر واجب نتواند کرد و این شبهه از اعظم شبهه این بابست و جوابش آنست
که استحقاق شکر بر ابتدای وجود و اصل ایجادست که تفضّل محضست چه هر چه بر وی واجب
نیست که کند بلکه واجبست که اگر کند خوب کند و بد نکند چه قبح عقلا آنست که کسی کاری که
کند خوب تواند کرد و بد کند نه آنکه کاری داند و نکند اگر سوال کنند که ابتدای وجود
غیر مبنی بر مصلحت و رعایت اصلح نیز در و معتبر و واجب باشد جواب گوییم که سخن درینست
که ابتدا و وجود اصلح و جوابش غیر مسلّمست بلکه تحقیق وجوب اصلح بعد از ابتدای وجودست
و سرّش آنست که پیش از ارادهٔ ایجاد امری که مستدعی اصلحیت باشد متحقق نیست تا
رعایت آن واجب شود بلکه امر مستدعی اصلحیّت بعد از اراده ایجاد و تصوّر تحقق پذیرد
و بالجمله اراده ابتدای تفضل محضست و موجب استحقاق شکر و حال آنکه وجوب فعل منافی
استحقاق شکر بودن مسلّم نیست چه شکر نیست مگر بر جمیل اختیاری و دانستی که وجوب عنه منافی
اختیار نیست چه جای وجوب علیه که متصوّر نیست مگر بنا بر اختیار و اما بطلان فایده دعا
و سوال گاهی لازم آید که دعا و سوال از اسباب مقتضیه مصلحت نباشد لکن از اسباب مصلحتست

چه گاه

چه گاه باشد که وجود مسؤل عنه برای سایل مصلحت نباشد پس رعایت اصلح واجب نشود و بسبب
دعا مصلحت بهم رسد و رعایت اصلح واجب گردد **باب سیم** در نبوّت و مراد از نبوّت
اعتقاد کردنست بوجوب بعثت انبیا و تصدیق انبیا فی کل ما جاؤا به من عند الله تعالی
تخصیص پیغمبر ما محمد بن عبد الله صلی الله علیه و آله اجمعین و نبی عبارتست از انسان مبعوث
از جانب خدای تعالی بجهت تبلیغ اوامر و نواهی الهی به بندگان اعم از آنکه صاحب شریعتی
علیحده بوده باشد و اعمّ از آنکه کتاب آسمانی باو نازل شده باشد یا نه و شریعت عبارتست از
طریقهٔ نبی که مشتمل باشد بر کیفیّت عمل باوامر و نواهی الهی و کتاب عبارتست از کلام مجید الهی
که جبرئیل آورندهٔ آن باشد بنبی اعم از آنکه بر لوحی یا بر مانند لوحی نوشته آورده باشد
و یا آن کلام را بر نبی خوانده باشد و نبی یاد گرفته و جبرئیل عبارتست از ملکی آورنده
پیغام الهی باشد به نبی تا نبی به بندگان برساند و رسول گاهی بمعنی نبی اطلاق میشود
و گاهی تخصیص می یابد بپیغمبری که باو کتابی یا شرعی علیحده باشد و لفظ نبی صیغه فعیل است
بمعنی فاعل و مشتقّست از نبأ بمعنی خبر بنا بر این که آورنده خبرست از جانب خدای تعالی
و یا از نبوّت بمعنی رفعت بنا بر آنکه رفیع الشأنست و در نبوّت فعیل بمعنی مفعولست
یعنی رفیع کرده شده است خدای تعالی شان او را و درین باب چند فصلست
فصل اوّل در بیان بعثت انبیا و وجوب آن عقلا بدانکه بعثت انبیا مشتملست بر

فواید بسیار اوّل تقویت عقل در احکامی که مستقلّست بیافتن آن و دلالت عقل
باحکامی که مستقل نیست بیافتن آن دوم تنبیه کردن و آگاه کردانیدن عقل بجهت
تحصیل معرفت الهی که سرمایهٔ حیات و بقای جاودانی و سعادت دوجهانی اوست
چه معرفت اگرچه عقلیست لیکن عقول مردم بنابر آنکه در لذّات جسمانی و شهوات
حسّی حیوانی که میل و رغبت بآن بالطبع غالبست بر انسان فرورفته اند پنداری
در خوابست و همچنانکه حواس در وقت خواب ادراک محسوسات نتواند کرد عقل
نیز با فرورفتگی در لذّات ادراک معقولات نتواند کرد پس دعوت انبیا مر ایشانرا
از خواب غفلت بیدار میکرداند تا متوجّه ادراک معقولات و تحصیل معارف الهی توانند
شد سیم دلالت کردن بچیزی که نافعست از افعال و اخلاق مر نفس مردم را و بچیزی
که نافعست از اغذیه و ادویه مر بدن مردم را و دلالت کردن بچیزی که از
افعال و اخلاق و ضرر رساننده است مر نفس را و بچیزی از اغذیه و ادویه
که ضرر رساننده است مر بدن را چه اکثر منافع و مضار بدنی نیز مستفاد
از انبیاست چنانکه منافع و مضار نفسانی مستفاد از ایشانست بسبب آنکه طریق
دیگر نیست مر عقل را بمعرفت مضرّت و منفعت غذا و دوا مگر بتجربه و تجربه موقوفست
بمرور زمانی و مدّتی که ممکنست در آن مدّت فساد و هلاک جمع مردم پس لابدّست

ازوجود

ازوجود کسی که از جانب خدای تعالی عارف باشد بمضار و منافع اشیا و لهذا اوّل فردی از افراد
انسان که خدای تعالی خلق کرد پیغمبری بود چهارم حفظ نوع انسانی و پایش آنست که انسان
مدنی بالطّبعست یعنی افراد انسان بالطبع محتاجند بمدد و معاونت یکدیگر در امور
معاش و حیات چه تحصیل غذا و لباس و مسکن و آلات زرع و سلاح جنگ بجهت دفع
عدو و مانند آن از امور صناعیه موقوفست بصناعت انسان و محتاجست بهمه آنها
هر فردی از افراد انسان مقدور هیچ فردی از افراد انسان به تنهایی نیست بلکه بعضی در قدرت
بلکه موقوفست باجتماع جماعتی از مردم در مکانی که در ان مکان بهم نزدیک توانند
بود تا هر کدام مشغول شوند بصناعتی و از مجموع صناعتها آسان شود تحصیل اسباب معاش
و مدینه عبارتست از مکان مذکور و انسان مدنیست یعنی محتاجست ببودن در مدینه
تا آسان شود معاونت یکدیگر پس چون نوع انسان محتاجست باجتماع و معامله با یکدیگر
و ظاهرست که اجتماع و معامله مظنّهٔ وقوع جور و ظلم و هرج و مرجست که موجب
اختلال امر اجتماع و فساد فائدهٔ تمدّنست پس لابدّست از وجود عدل که بسبب آن
هر کس بحق خود کفایت کند و عدل عبارتست از تسویهٔ حقوق یعنی احقاق حق هر کسی
بقدری که مستحق آن باشد بی زیاده و نقصان و ظاهرست که جزئیات حقوق غیر محصورست
و ضبط همه آنها بر وجه جزئی غیر مقدور پس لابدّست در تحقق عدل از وضع قوانین

وقواعد کلیّه که از آن قانونها و قاعدهای کلیّه که استنباط جزئیات عدل در حقوق جزئیه توان
کرد و قوانین موقوفست بواضعی و قرار دهندهٔ و آن واضع لامحاله باید شخصی باشد که همه کس
اطاعت او و عمل بقرار دادهٔ او کنند و هیچکس را یارای تخلّف نباشد پس لابدّست که آن شخص
صاحب سیاست و قدرت بر جزا دادن و زجر کردن باشد تا همه مردم طوعا و کرها انقیاد
وی کنند و اوامر و نواهی وی در مردم نافذ و جاری شود و ظاهرست که این منزلتیست بغایت
عظیم که هر کس را هوای آن در سر افتد و هیچکس بذل آن بدیگری نتواند کرد پس لابدّست که صاحب
آن منزلت مخصوص و مؤیّد باشد بآیات و معجزات از جانب خدای تعالی تا دیگری را با وی
در آن منزلت منازعت و مخاصمت و دعوی همچنین و همچنین نرسد و مراد از نبی
نیست مگر چنان شخصی و از نبوّت نیست مگر چنان منزلتی پس ثابت شد احتیاج حفظ نوع انسان
بتحقق نبوّتی و وجود پیغمبری بحکم اشتمال بر لطف که در هیچ شریعتی نیست که اخبار بثواب
و عقاب بر واجبات و منهیّات نباشد و خبر دار شدن بثواب و عقاب مقربست
مر مکلّف بتکلیف عقلیّه را بفعل واجبات عقلیه و ترک منهیّات عقلیه و ایضا هیچ
شریعتی نیست مگر که مشتمل بر تکالیف شرعیه و تعهّد تکالیف شرعیّه مقرّب مکلّفست
بتعهّد تکالیف عقلیّه نیز لامحاله پس نبوّت از دو جهت مشتمل باشد بر لطف و این
فواید خمسه دلیلست بر حسن بعثت بنا بر اشتمال بر فوایدی که حاصل نشوانند شد بدون بعثت

و فایدهٔ خاصّه اعنی اشتمال بر لطف دلیلست بر وجوب بعثت نیز بنا بر وجوب لطف
بر واجب تعالی چنانکه گذشت و چون احد وجهی اشتمال بعثت بر لطف اشتمال وی بر تکالیف
شرعیه ثابت شد وجوب تکلیف شرعی نیز بنا بر آنکه لطفست در تکالیف عقلیّه **فصل دوم**
در بیان وجوب عصمت انبیا بدانکه مراد از عصمت غریزه ایست که ممتنع شود بآن صدور
داعیهٔ گناه و بسبب امتناع داعیهٔ گناه ممتنع باشد صدور گناه با قدرت بر گناه و فرق
میان وی و عدالت آنست که عدالت ملکه ایست کسبی که مانع باشد از صدور گناه نه منع
از داعیهٔ گناه و منع از گناه نیز اغلبی باشد نه کلی پس با وجود عدالت صدور گناه
ممتنع نباشد و با وجود عصمت صدور گناه ممتنع باشد اگر چه قدرت بر گناه حاصل باشد
چه امتناع بسبب عدم داعی منافی قدرت نیست چنانکه وجوب بسبب داعی منافی قدرت
نیست و عصمت لطفست که خدای تعالی مخصوص داشته بجماعتی که حصول غرض الهی از وجود
آن جماعت موقوفست بوجود آن لطف مانند انبیا چه غرض الهی از بعثت انبیا تبلیغست
و فایدهٔ تبلیغ حاصل نشود مگر بحصول علم یقین بصدق انبیا و حصول علم یقین موقوفست
بامتناع صدور کذب و امتناع صدور کذب موقوف بعصمت پس عصمت انبیا واجب باشد
به وجه یکی آنکه عصمت لطفست مر انبیا را در تبلیغ که تکلیفیست مخصوص بایشان چه لطف
آنست که مقرّب مکلّف باشد بادای تکلیف و عصمت نیز مقرّب انبیاست بادای تکلیف

مخصوص که تبلیغست دوم آنکه عصمت انبیا لطفست مر مکلّفین را در تصدیق
انبیا که تکلیفست مر مکلّفین را چه با وجود عصمت انبیا مکلّفین نزدیک شوند
بتصدیق ایشان و در تقریر این هر دو وجه بطریق شکل اول کوییم عصمت انبیا لطفست
و هر لطف واجب نتیجه دهد که پس عصمت انبیا واجبست سیم آنکه حصول غرض
الهی از بعثت انبیا موقوفست بعصمت انبیا پس اگر عصمت نباشد غرض الهی حاصل
نشود پس بطریق قیاس استثنائی کوییم اگر عصمت انبیا واجب نباشد نقض غرض
الهی لازم آید لیکن نقض غرض الهی ممتنعست نتیجه دهد که پس عصمت انبیا واجب
باشد و چون وجوب عصمت ثابت شد پس هر شخصی که نبوّتش ثابت شود جزم
حاصل شود که معصومست پس بطریق علم تحقیق عصمت در نبی نبوّت اوست بدانکه
خلاف است در اینکه عصمت انبیا از چه چیز واجبست از کذب تنها یا از غیر کذب نیز
و کذب در تبلیغ یا در غیر تبلیغ نیز و غیر کذب کبیره یا صغیره نیز و صغیره خسیسه
یا غیر خسیسه نیز در هر کدام عمدا یا سهوا نیز و بعد از بعثت یا قبل از بعثت نیز و
حق وجوب عصمت انبیاست مطلقا از کذب و غیر کذب کبیره و صغیره عمدا
و سهوا بعد از بعثت و قبل از بعثت اما از کذب در تبلیغ بنابر منافاة
با تبلیغ و از کذب در غیر تبلیغ و از غیر کذب نیز مطلقا بسبب وجوب اتباع

بجواز

چه جواز صدور ذنب مطلقا منافی اتباعست اما بعد البعثة فظاهر و اما قبل
البعثة لحصول النفرة المانعة عن الاتّباع و لو بعد البعثة پس در تقریر مطلب بطریق
استثنائی متّصل کوییم اگر صدور کذب در تبلیغ از نبی جایز بودی غرض تبلیغ باطل
شدی لیکن غرض تبلیغ باطل نتواند شد نتیجه دهد که پس صدور کذب در تبلیغ
جایز نتواند بود و کوییم اگر صدور ذنب مطلقا از نبی جایز بودی اتباع واجب نبودی
لیکن اتباع واجبست نتیجه دهد پس صدور ذنب مطلقا جایز نیست و بطریق قیاس
استثنائی منفصل کوییم اما ان یکون النبی جایز الکذب فی التبلیغ و اما ان یکون
غرض التبلیغ حاصلا لکن غرض التبلیغ و کوییم ~~اما ان یکون النبی~~ واجب الحصول
نتیجه دهد فلا یکون النبی جایز الکذب فی التبلیغ و کوییم اما ان یکون النبی واجب
الاتباع و اما ان یکون جایز الذنب مطلقا لکنه واجب الاتّباع نتیجه فلا یکون
النبی جایز الذنب مطلقا بدانکه چنانکه واجبست عصمت انبیا از ذنوب واجبست
تنزّه انبیا از جمیع عیوب جسمانی و اخلاق ذمیمهٔ نفسانیه و اعراض مرضیّه
و خساست ذات و دناءت و کفر آبا و امّهات و رذالت قبیله و بالجمله
جمیع اموری که موجب تنفّر طبایع باشد تا مانع از گرویدن مردم باو نشود
و همچنین واجب اتصاف او بصفات کمال و اخلاق حسنه و شمایل جمیله و کرامت

آبا و شرافت قبیله تا موجب رغبت مردم شود باو و انقیاد و اطاعت شود و دلیل
برین آنکه اگر منزّه از عیوب و رذایل مذکوره و متّصف بصفات و فضایل
موصوف باشد هر آینه امّت بانقیاد دور که مکلّفند بآن نزدیک و از مخالفت دور
خواهند شد پس بدون بودن نبی بحیثیّت مذکوره لطف باشد و لطف واجبست
بر خدای تعالی **فصل سیم** در طریق معرفت صدق نبی در دعوی نبوّت بدانکه طریق
معرفت صدق دعوی نبوّت منحصرست در ظهور معجزه و معجزه امریست خارق
عادت که مطابق دعوی باشد و لابدّست که بیان کنیم معنی خرق عادت بحیثیّتی
که ممتاز شود از اموری که مانند باشد بخرق عادت و خرق نباشد مانند سحر و
شعبده و طلسمات و نیرنجات و امثال آنها پس گوییم هر چه حادث شود
از حوادث خواه وجود و خواه عدم لا محاله او را سببی باشد از اسباب.
چه خدای تعالی مصلحت درین دیده که خلق اشیا باسباب کند و همچنین اعنی خلق
کردن اشیا را با اسباب عادت الله گویند و اسبابی که خدای تعالی بجهت حدوث
حوادث درین عالم تقدیر کرده بر سه گونه است اسباب ارضیّه تنها و اسباب
سماویّه تنها و مرکّب از اسباب ارضیّه و سماویّه اسباب ارضیّه منحصرست
در طبایع و کیفیّات اجسام بسیط و مرکّب از عنصریّات و اسباب سماویّه

عادت

عادت شده تاثیرش درین عالم منحصرست در حرکات و اوضاع کواکب و
افلاک و اسباب مرکّبه مرکّب باشد ازین دو قسم مثل آنکه گویند دوای فلانی
مثلا اگر در فلان ساعت تناول کند فلان اثر کند و الّا نکند پس هر چه حوادث
شود درین عالم بسببی از اقسام ثلثه هر آینه واقع بر مجرای عادت باشد و اگر
حادث شود بدون وساطت سببی از اسباب مذکوره هر آینه بیرون از مجرای
عادت باشد و عادت بآن تخرق شود و خرق عادت عبارت ازین باشد
مثلا شق قمر معلومست بالضّروره که بیکی از اقسام اسباب مذکوره نتواند بود
پس خرق عادت باشد و همچنین مجی شجره بسببی از اسباب مذکوره عادیّه
نتواند چه اسباب عادیّه منحصرست در اراده و طبیعت و قمر و شجره بالضّروره
عادم اراده است و حرکت طبیعیّه یا بجهت فوقست و یا بجهت تحت و حرکت
قسریّه یا جذبست یا دفع و مجی شجره حرکتست و هیچ قسم از اقسام مذکوره نیست
پس خرق عادت باشد و گاه باشد که امری حادث شود بسببی از اسباب
عادیّه لیکن آن سبب خفی باشد و ناظر گمان کند که بلا سبب حادث شده مشتبه
شود بخرق عادت و نیرنجات و طلسمات ازین باب بود و گاه باشد که
در خیال درآید که چیزی حادث شد و در خارج خیال نباشد و سحر و جادو ازین

باب بود پس احداث امری نه ازراه سببی از اسباب عادیه خرق عادت باشد
واگر مقترن باشد بدعوی نبوّت یا امامت یا امری که اختصاص آن امر نباشد
مگر از جانب خدای تعالی و مطابق آن دعوی پس معجزه باشد وگاه باشد که مقترن
باشد بدعوی لیکن بر عکس دعوی ظاهر شود از معجزه مکذبه گویند چنانکه نقل
شده از مسیلمه کذّاب که شنید بینا شدن اعوری بدعای حضرت رسالت
و دعا کرد بجهت اعوری فذهبت عینه الصحیحه و دید فرعون راه باز شده
در دریا بجهت موسی و گفت من نیز مرور برین طریق کنم فغشیهم الموج فاغرقوا
جمیعا و دید عم خلیل سلامت ابراهیم در آتش و گفت من نیز آتش را بر
خود برد و سلام کنم فجاءت نار فاحرقت لحیته و خرق عادتی را که
دلالت کند بر بعثت پیغمبری قبل البعثت ارهاص گویند مانند انکسار ایوان
کسری و انطفای آتشکدهٔ فارس و انغار بحر ساوه در شب مولود پیغمبر ما
صلی الله علیه و آله و تظلیل غمامه و تسلیم احجار بر و قبل از بعثت و اینها لا
محاله از معجزات آن سرورست و ارهاص بمعنی انتظار بردنست گویا انتظار
بعثت میبرد پس ارهاص نیز در حکم معارفت دعویست و اگر خرق عادت
مقترن بدعوی نبود آنرا کرامت گویند چنانکه گاهی از اولیاء الله صدور

میباید

میباید چنانکه از مریم علیها السلام کما دل علیه قوله تعالی کلّما دخل علیها زکریّا
المحراب وجد عندها رزقا قال یا مریم انّی لک هذا قالت من عند الله و
چنانکه آصف بن برخیا کما دلّ علیه قوله تعالی انا آتیک به قبل ان یرتد الیک
طرفک و چون کرامات اولیا مقترن بدعوی نیست مشتبه بمعجزه نشود
و چون صدورش نه ازراه اسباب عادیه است با فرض کثرت از
حد خرق عادت بدر نرود و اما امثال سحر و شعبده چون ازراه اسباب
عادیّه خفیه است اگر مقترن بدعوی هم نباشد از معجزه ممتاز بود و علامت
سحر و نظایر وی آنست که عالمان آن فن معارضهٔ وی توانند کرد بخلاف
معجزه که هر چند ساحران مثلا ماهر باشند در فن سحر معارضهٔ وی نتوانند
کرد چنانکه از قصّه سحرهٔ فرعون ظاهرست و سرّش آنست که هر چه ازراه
اسباب عادیه است هر چند خفی باشد بتعلّم فرا توان گرفت و از عهده معارضة
توان بدر آمد اما هر چه نه ازراه اسباب عادیه بود از طریق علم و تعلم راه
او نتوان دانست تا معارضه او توان کرد چه علم راهی ندارد غیر ازراه
اسباب عادیه و چون اسباب نبود راه علم مسدود بود چون حقیقت
معجزه دانستی بدانکه دلالت معجزه بر صدق صاحب معجزه بنا بر آنست

که چون صدورش بمحض اراده خاص الهیست بواسطه اسباب عادیه پس هر گاه مقارن
دعوی شخصی شود و اختصاص را از جانب الهی مثل آن باشد که یکی از مقربان ملکی
از ملوک ادعا کند بجماعتی در حضور ملک رسالت ملک را بجانب ایشان
و ایشان حجتی طلب از و کنند مر صدق این دعوی را و او گوید حجت من اینست که
ملک بخلاف عادت خود سه مرتبه برخیزد و بنشیند و ملک مقارن شنیدن
این سخن نوبت چنان کند که هر آینه شک نماند آن جماعت را و علم ضروری
حاصل شود بتصدیق ملک مر آن رسول را و این حال بعینها حال مقارنت
معجزه است مر دعوی نبوت را و اما بیان اینکه ثبوت دعوی نبوت را راهی
بغیر از معجزه نیست آنست که دعوی نبوت ادعای خصوصیتیست موهبی
کسبی عقل را بهیچگونه اطلاع با سباب آن خصوصیت نیست تا استدلال
لمی بران توان کرد پس منحصر شد طریق اثبات آن در استدلال انی که راه اثر بموثر
باشد و اثری که دلالت کند بخصوص موثر باید که مخصوص باشد بان موثر
خاص و چون نبی بشخصیت بشری جمیع آثار او مماثل بشر باشد بخصوص سایر افراد
بشر و تمیز در استجماع کمالات نیز چون اعم است از نبوت دلالت بخصوص
نبوت نکند بلکه چیزی که دلالت بخصوص تواند کرد اثریست که مخصوص نبی

باشد

باشد من حیث النبوت و آن نتواند بود مگر معجزه مقترن بدعوی نبوت
پس راه اثبات نبوت منحصر شد در ظهور معجزه پیغمبر فصل چهارم در بیان نبوت
پیغمبر ما محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف صلی الله علیه و
آله چون دانستی که اثبات نبوت شخصی از اشخاص راهی ندارد بغیر از ظهور
معجزه و معجزه ظاهره از معجزات آن سرور انبیا برای ما محرومان سعادت
ادراک زمان نبوت منحصرست در دو معجزه یکی ظاهر بالعین و دیگری ظاهر
بالمعنی اما معجزه ظاهر بالعین قرآن مجیدست و ظهور ثبوت اوست بتواتر
و تواتر خبر دادن جماعتیست بوقوع امری از امور که آن جماعت از کثرت
بحدی باشند که عقل تجویز اتفاق ایشان در کذب نکند و باید که خبر ایشان
بمشاهده حسی منتهی شود باین معنی که خود مشاهده کرده باشند و یا شنیده باشند
از جماعت دیگر که از کثرت بحیثیت مذکوره باشند و ایشان نیز از جماعت
دیگر کذلک تا منتهی شود بجماعتی که مشاهده آن امر کرده باشند و بحیثیت مذکوره
باشند چه در تواتر شرطست که کثرت مخبرین در مراتب طرف و وسط بالغ
بحدی باشد که عقل تجویز کذب در هیچ مرتبه نکند و لا محاله تواتر مفید علم قطعیت
چه علم ما به بلدان بعیده مانند مصر و شام و چین و خطای و ملوک ماضیه مانند

کیخسرو وافراسیاب وکتب مؤلفه مانند شفا وکشف حاصل نیست مگر از تواتر
وحال آنکه علم ما باین امور قطعیت بحدی که قابل تشکیک نیست وهمچنین متواترست
بحدی که از احدی شک درو منقول نشده که محمد بن عبد الله صلی الله علیه وآله
دعوی نبوت کرد ودعوی خود را مقترن باتیان قرآن مجید ساخته وتحدی بآن
کرده یعنی در معرض معارضهٔ آن درآورده جمیع بلغای کامل در بلاغت و
فصحای بالغ در فصاحت از عربان کامل در عربیت که در بسیاری بکثرت مال
ومشهور بنهایت عصبیت وجدال بودند ومعلومست کمال بلاغت و فصاحت
بلغای عرب در زمان بمرتبهٔ که کاملان عرب وعجم در مدت هزار سال و کسری از
زمان اسلامست باآنکه در همه فنون کمالات وفضایل سرآمد وزاید بر کاملان
جمیع اقران سابقه شدند وکاملان عرب در زمان اسلام باسلیقه عربیت
مهارت در فنون علوم عربیت را نیز جمع کرده بودند وظاهرست که کمال
سلیقی وکسبی که باهم جمع شود بمراتب اتم واکمل از احدهما خواهد بود وبلغای
عربیه جاهلیت منفرد بکمال سلیقی در عربیت بودند وفنون علوم عربیت
دران زمان نبود وباوجود این بلغای زمان اسلام درین مدت مدید در
بلاغت وفصاحت بعشری از اعشار بلاغت بلغای جاهلیت نرسیدند و

اینمعنی

اینمعنی ظاهرست بر هر احدی از متتبعان کلام عرب از خطب ورسایل اشعار وملمعه
نزد همه بمرتبه که از احدی شک وخلافی درینمعنی نقل نشده وبلغای جاهلیت
با اینهمه قدرت در بلاغت وتعصب عظیم در دین جاهلیت خود وحمیت عظیم
در جاهلیت خود ومبالغه واهتمام شدید در نفی امر پیغمبر صلی الله علیه وآله در
مقامات مختلفه در معرض معارضه باقصر سوره وبعضی ز سوره از سور قرآنی
درآورد وهیچکدام را در برابر آن اتیان بکلامی که کلام ادنای عرب بلکه عجم
شباهتی داشته باشد نیز نتوانستند نمود وظاهرست که اگر اتیان میکردند هر آینه
بنقل متواتر بما میرسید ودر جمیع اقطار عالم شایع اقطار عالم میبود چه توفر
دواعی بر نقل مثال این ظاهرست وحال آنکه باخبار آحاد وروایات شاذه
نیز معارضه قرآن نقل نشده حتی اینکه کلمات واهیه مسیلمه کذاب که ادعای
نبوت مینمود وآن مزخرفات را وحی منزل خود میدانست مثل الفیل ما الفیل
وادراک ما الفیل له ذنب وبیل وخرطوم طویل نقل شده واز متحدین قرآن در
مقام تحدی حرفی نقل نشده وبعضی از اکابر بلغای آنقوم مثل ولید بن مغیرة
از نهایت حسد وعداوت والتماس صنادید قوم خود شبها می نشسته وفکر
میکرده وتقریر اموری چند مینموده که شاید طعن قرآن بآن تواند نمود بلکه

تقدیر کلمات مینمود که شاید در مقام تحدی اتیان بآن تواند کرد و چون صباح
قوم او بامید تمام بدر خانهٔ او مجتمع میشدند از نهایت وهن و سستی اظهار آن
نتوانستند نمودن نقلست که ولید روزی بآن سرور گذشت در حالتی که تلاوت سورهٔ
حم سجده مینمود بقوم خود رسیده گفت لقد سمعت من محمد صلی الله علیه و آله آنفا کلاما
ما هو من کلام الانس و الجن ان له لحلاوة و ان علیه لطلاوة و ان اعلاه لمثمر و اسفله
لمغدق و انه لیعلو و لا یعلی یعنی بتحقیق که شنیدم از محمد صلی الله علیه و آله در این
روزی کلامی که نیست از کلام انس و جن بدرستی مر آن کلام را حلاوت عجیبیست
و حسن قبول ظرفه بدرستی که بالاش نتیجه دهنده است و پائینش نفع رساننده
و بدرستی که فایق و غالب شود و چیزی برو فایق و غالب نتواند شد پس قوم گفتند
صبا الولید یعنی مایل بجهل شد ولید که تحسین کلام او تا باین غایت کرد قطع نظر از عدم
نقل معارضهٔ قرآن کرده ظاهرست که اگر معارضه میتوانستند کرد هر آینه محتاج بمقاتله
و محاربه نمیشدند و مقاتله بسیوف را بر معارضهٔ بحروف اختیار نمیکردند و کشته
نمیشدند و بهلاکت نمیرسیدند و حال آنکه تواتر محاربات عظیمه و مقاتلات شدیده
فیما بین القوم و اصحاب محمد صلی الله علیه و آله موجب اهلاک و افنای کافهٔ
صنادید و اعیان آن قوم گردید از تواتر جنگ رستم و اسفندیار و افراسیاب.

گذشته

گذشته و چنانکه علم قطعی باین حاصلست بآن نیز حاصلست و چون معارضه قرآن نکردند
و بقتال و هلاک خود راضی شدند علم قطعی حاصل شد و قادر بر معارضه نبودند و چون
تحدّی بقرآن واقع شد و معارضه واقع نشد با کمال قدرت متحدّین در معارضه
اگر قرآن از جنس کلام بشر میبود ثابت شد معجز بودن و اینکه قرآن نه از جنس
کلام بشرست و خلاف در میان علماست که وجه اعجاز قرآن چیست اکثر بلاغت وجه
برانند که ص
اعجاز قرآنست لکونه فی الطبقة العلیّة من الفصاحة و الدرجة القصوی من البلاغة
علی ما یعرفه فصحاء العرب بسلیقتهم و علماء الفرق بمهاراتهم فی فنّ البیان بعضی
بر آنند که اسلوب غریب و نظم عجیب که بغایت مخالفست با اسلوب و نظم کلام
عرب در اشعار و رسایل و خطب موجب اعجاز قرآن شده و بعضی بمجموع
امرین قایلند یعنی اجتماع هر دو امر وجه اعجازست و هر یک جداگانه سبب
اعجاز نتواند شد و جماعتی گویند وجه اعجاز صرفه است یعنی خدای تعالی صرف
کرده همه متحدّین را از معارضهٔ قرآن مع قدرتهم علیها و الکل محتمل و الاظهر
هو الاوّل و چون معجزه بودن قرآن ثابت شد بطریق شکل اوّل گوییم محمد بن
عبدالله صلی الله علیه و آله دعوی نبوّت کرد و اظهار معجزهٔ قرآن نمود کما
ثبت بالتواتر و هر که دعوی نبوّت کند و اظهار معجزه نماید پیغمبرست کما بیّنّا

انّ المعجزه دالّة علی صدق صاحبها نتیجه دهد که پس محمّد بن عبد الله صلی الله علیه
وآله پیغمبرست واما معجزه ظاهره بالمعنی مجموع خوارق عاداتست که در خارق
عادت بودن هیچکدام شکی نیست مانند شق قمر وتسبیح حصاة وحنین جذع ومجیٔ
شجره ونبوع الماء من بین اصابعه واشباع الخلق الکثیر من الطّعام قلیل ومکالمات
الحیوان العجم والاسراء الی المسجد الاقصی الّذی والعروج الی فوق السّماء الی غیر ذلک
بما هو فی الکتب مسطور فیما بین الناس مشهور که هر یک باخبار آحاد منقول شده بعضی
در مستفیض وبعضی در استفاضه وشیوع نزدیک بحدّ تواتر لیکن هیچیک بحدّ تواتر
نرسیده وقطعی نشده واسرا وعروج اگرچه اصل هر یک مقطوعست
ودر قرآن وارد لیکن بحسب کیفیّت منقولست بخبر واحد امّا قدر مشترک میان
مجموع منقولات باخبار آحاد که متضمّنست هر یکی مر آنرا مضمون الجمله آنست
که محمد بن عبد الله صلی الله علیه وآله ادّعی النبوّة واظهر المعجزه پس خصوص معجزه
مثل شق قمر وحنین جذع مثلا اگرچه منقولست بخبر واحد اما اصل اظهار معجزه
با دعوی نبوّت مع قطع النظر عن الخصوصیات که مضمون جمله مذکوره آنست
منقولست بتواتر واز اینجهت گفتیم که این معجزه ایست ظاهر بالمعنی یعنی متواتر
بالمعنی وبالجمله علم بمضمون اینجمله مانند علم بامارت بشجاعت رستم وعدالت

کر

کسری ووجود حاتم وبا آنکه هر یک از وقایع رستم وحکایات کسری وحاتم نیست
مگر منقول بخبر واحد لیکن مضمون مجموع متواترست ومعلوم وکذلک فیما نحن فیه
پس چون دعوی نبوّت باظهار معجزه مطلقه معلوم شد انتاج مطلوب بهیأت
شکل اوّل چنانکه مذکور شد آسان باشد وچون نبوّت پیغمبر ما صلی الله علیه وآله
بدلیل قطعی ثابت شد نسخ ملل سابقه وختم نبوّت وعموم نبوّت او وفضل او بر سایر
انبیا وسایر ما ثبت منه بقول او وبقرآن منزل بر او ثابت شود وحاجت بدلیل
دیگر نبود وشبهه یهود در ابطال نسخ که متضمن ابطال نبوّت پیغمبر ما صلّی الله علیه وآله
باشد در غایت وهن وضعفست وآنچنانست که گفته اند اگر ملّت منسوخ
مستلزم مفسده بود پس اعمال او قبیح باشد وحال آنکه معمول بوده اگر
مستلزم مفسده نباشد بلکه متضمّن مصلحت باشد پس رفع او قبیح باشد وهر گاه
رفع ملّت سابقه قبیح باشد ملت موسی علیه السلام که ثابت بود باتّفاق مرفوع
نتواند شد وچون مرفوع نتواند شد ملّت محمّد صلّی الله علیه وآله که ناسخ اوست
ثابت نتواند شد وجوابش آنست که حسن وقبح احکام وافعال تابع مصالح و
مفاسدست ومصالح ومفاسد مختلف بحسب اختلاف اوقات پس تواند بود
که ملّت سابقه متضمن مصلحت بوده باشد در زمان سابق ودر زمان لاحق

مستلزم مفسده باشد پس واجب باشد دفع آن و حال آنکه نسخ واقع شده در ملل
انبیا و ماضیین نیز چه در توریة که بر آدم و حوا اکل ما دبّ من الارض حلال بود و بر
نوع بعضی از حیوانات حرام شد و همچنین بر انبیای متاخر از نوح واجب شد ختان
علی الفور بعد از آنکه مباح بود تاخیرش از نوح و جمع بین الاختین حرام شده در
ملّت موسی همچنانکه در ملّتها بعد از آنکه حلال بود در شریعت آدم و نوح و همچنین
شبهه ع ضعیف است تایید ملت موسی و آن چنانست که گفته اند یهود خبر داده اند
از موسی علیه السلام که گفته اند تمسّکوا بالسّبت ابدا پس مادام که سبت باشد
شریعت موسی ثابت باشد جوابش آنست که این خبر از یهود ثابت نشده بلکه کسی
اختلاف این خبر کرده در میان یهود افکنده و دلیل بر اینکه اگر این خبر نزد
یهود ثابت میبود هر آینه محاجه با آنحضرت رسول صلی الله علیه و آله میکردند و اگر
احتجاج بآن میکردند منقول میشد و حال آنکه منقول نشده و بر تقدیری که در
میان یهود ثابت باشد ثبوتش از موسی معلوم نیست چه عدد تواتر از قوم
یهود تا بزمان حضرت موسی متّصل نیست بنا بر آنکه بخت النصر استیصال ایشان
کرده بحدّی که عدد تواتر از ایشان باقی نگذاشته و بر تقدیر ثبوتش از موسی
تاویلش ظاهرست چه مراد آنست که مادامت شریعتکم باقیة چه عرف حکمت

بانکه

باینکه در چنین قولی تخصیص مرادست مانند آنکه کسی بصدیق خود گوید لاتبرک
زیادتی ابدا و ظاهرست که مراد ما دام الحیوة است ما کنا مجتمعین فی بلد و
همچنین اگر کسی بطریق وعظ بکسی گوید صلّ فی المسجد ابدا ظاهرست که مراد آنست
که ما دامت حیا **فصل پنجم** در فضل انبیا بر ملائکه بدانکه خلافست در اینکه انبیا
افضلند از ملائکه یا ملائکه افضلند از انبیاء محقّقین طوسی قدّس سرّه اختیار
مذهب اوّل کرده و مذهب علمای امامیه و ظاهر از احادیث معصومین صلوات الله
علیهم اجمعین است که ائمه طاهرین نیز افضلند از ملائکه و جمهور اشاعره نیز قائلند
بافضلیّت انبیا و جمهور معتزله و بعضی از اشاعره قایل بافضلیّت ملائکه اند و
مذهب اوّل است امّا اگر ملائکه اجسام لطیفه باشند ظاهرست و استبعاد مرتفع بنا
بر تجرّد نفس ناطقه و اگر جواهر مجرّده نیز باشند خواه متعلّق باجسام و خواه غیر
متعلّق باجسام کان ایضا کذلک بنا بر آنکه حق نفوس ناطقه انسانیه است پس هر گاه
مهذب شود و کامل در قوّتین نظری و عملی با وجود مضادّ قوّت عقلیه که دواعی
شهوت و غضب و شواغل حواس ظاهره و باطنه باشد و با وجود احتیاج و قهر
و غلبه بر این امور مضادّه و تجرّد بالذات حاصلست پس لامحاله افضل باشند
چه مراد از افضلیّت زیادتی استحقاق مدح و ثوابست و ظاهرست که در صورت

قهر مضاد و عمل بمرضات و تکمیل ذات در علم و عمل بکسب و اجتهاد و استحقاق
مذکور اضعاف خواهد بود نسبت بآنکه مضاد اصلا نباشد و کمالات همه فطری باشد
و عبادت منحصر باشد در امتثال اوامری که داعی بر مخالفت اصلا متحقق نیست چنانکه
شامل ملائکه است و این که بعضی از ملائکه مجرده که متعلق باجسام نیز نیستند مانند
مجردات عقلیه بر تقدیر ثبوت از جهتی دیگر مثل قرب بمبدء من حیث الوجود و
وساطت در علیت اشرف باشند منافاة بآنچه ما گفتیم ندارد چه فضل غیر شرافت
و حال آنکه چون نفس ناطقه بحسب فطرة قابل تطور و ترقی در مراتب وجود است
تواند بود که بمرتبه وجود و کمال شرفی ایشان نیز رسد و کمال شرفی را با کمال
فضلی جمع کند بلکه از ایشان نیز در گذرد و قابل فیض بیواسطه گردد چنانکه مذهب
محققین در شان پیغمبر ما صلی الله علیه و آله اینست و مرتبه خاتمیت مقتضی آن
حدیث لی مع الله وقت لا یسعنی فیه ملک مقرب و لا نبی مرسل منطبق بر آن
و تقریر دلیل بر این مطلب بطریق شکل اول آنست که گوییم انبیا را با وجود مانع
حاصل است کمال ملائکه با عدم مانع حاصل باشد و هر که را با وجود مانع کمال
دیگر با عدم مانع افضل است از آن دیگر پس انبیا افضل باشند از ملائکه
و هو المطلوب و از دلایل سمعیه و قراین بر این مطلب امر ملائکه است بسجود آدم و

بتعلیم

تعلیم آدم مر ملائکه را و اصطفاء خدای تعالی انبیا را از جمله عالمیان که ملائکه
نیز داخلند در آن چه لا محاله مسجود افضل باشد از ساجد و الا امر بسجود عقلا قبیح
بودی و ممتنع صدور آن از حکیم و معلم افضل است از متعلم و برگزیده افضلیت از
ما بقی و مخالفین را نیز دلایل عقلیه و نقلیه است بر تفضیل ملائکه بر انبیا و اقوی
دلایل عقلیه اینست که عقول مجرده فیاض علوم و کمالاتند بر نفوس ناطقه
و مفیض بالضرورة افضل است از مستفیض و جوابش آنست که مفیض کمالات
فی الحقیقه خدای تعالی است و عقول واسطه فیضند و وجوب افضلیت واسطه
از مستفیض مسلم نیست و اقوی دلایل عقلیه آیه علمه شدید القوی چه مراد از
شدید القوی جبرئیلست پس هرگاه معلم پیغمبر ما باشد افضل از او خواهد بود جوابش
آنست که تعلیم در اینجا بر حقیقت خود محمول نیست بلکه بمعنی تبلیغ است و فضیلت
مبلغ از مبلغ الیه لازم نیست بخلاف تعلیم آدم مر ملائکه را چه غرض الهی از امر
بتعلیم آدم مر ملائکه را این بود که ظاهر شود بر ملائکه استحقاق آدم مر خلافت
الهی را و این وقتی متحقق شود که تعلیم محمول باشد بر حقیقت خود **باب چهارم**
در امامت و مراد از امامت اعتقاد کردنست بوجوب منصوص بودن امام
بعد از پیغمبر از جانب خدا و پیغمبر و وجوب معصوم بودن امام و انحصار امامت

در ائمه اثنا عشر و وجوب اعتقاد بانیکه آخرین ائمه مهدی موعود است و حیّ است
و غایبست تا وقتی که مأذون شود بظهور و مقصود ازین باب در چند فصل مبیّن شود
ان شاء الله العزیز **فصل اوّل** در بیان معنی امامت و وجوب نصب امام بر خدای تعالی
بدانکه خدای تعالی امامت ریاستیست بر جمیع مکلّفین در امور دنیا و دین بر سبیل
خلیفگی از پیغمبر و این تعریف که کردیم مر امامت را مسلّمست میان جمیع فرق از اهل
اسلام و کسی را خلافی در معنی امامت نیست بلکه خلاف درین است که نصب
رئیسی چنین که امام عبارت از وست بعد از انقراض زمان نبوّت واجبست
یا نه و بر تقدیر وجوب بر خدا واجبست و یا بر امّت و وجوبش عقلیست یا سمعی
طوایف خوارج برانند که نصب امام واجب نیست اصلا بلکه هر که مدّعی امامت
باشد خروج بر او و محاربه با او واجب دانند و باین سبب موسومند
بخوارج و جمهور اهل سنّت برآنند که نصب امام واجبست بر امّت سمعا و
جمهور معتزله و زیدیه برانند که واجبست بر امّت عقلا و بعضی برانند که واجب
عند الخوف و ظهور الفتن و امّا مع الامن فلا یجب و بعضی بر عکس این قایلند
و جمهور فرقه امامیّه برانند که واجبست نصب امام بر خدای تعالی عقلا
و تقریر این دلیل بر مذهب امامیه آنست که گوییم هیچ شک نیست که در زمانی که پیغمبر

موجود نبا

موجود نباشد و امکان وجود پیغمبری نیز بسبب ختم نبوّت نباشد و امّت همان مکلّف
باشند بتکلیفات شرعیّه زیاده بر تکلیف عقلیه تخصیص تکلیفاتی که موجب اجتماع ناس
و کثرت و ازدحام مردم باشد مانند امامت جمعه و سدّ سرحدهای بلاد اسلام
و تجهیز جیوش و عساکر برای جهاد و دفع اعدای دین و امثال این که همه اهل اسلام
متّفقند بر وجوب آن و لامحاله مظنّه وقوع آشوب فتن و منازعه و مخاصمه و
محاسده است هر آینه وجود امام بمعنی مذکور لطفست مر مکلّفین را و آکد و ابلغ
و انفع جمیع لطفهاست حتی از نبوّت چه نبوّت لطفست در تکالیف عقلیه حکمی که موجب
وقوع در مظنّه فتنه و آشوب باشد نیست پس هر گاه بعثت نبی واجب باشد بر خدای تعالی
نصب امام بطریق اولی و آکد و ابلغ واجب باشد بر خدای تعالی بلکه ختم نبوّت از خدای
تعالی قبیحست و جایز نیست با بقای تکلیف مگر وقتی که بدل نبوّت تقریر کرده باشد و
امری که بدل نبوّت تواند بود نیست مگر امامت بمعنی مذکور و اعتراضی که مخالفین کرده اند
که لطف امامت وقتی واجب باشد که لطفی دیگر بدل او نباشد و حال آنکه میتواند بود
که همه مکلّفین معصوم باشند و محتاج بامام نباشند و عصمت همه مردم بدل امامت
باشد در غایت رکاکتست چه ضروریست که فرض مذکور ممتنعست عادة و عجب
حالتیست که این قوم قایل بوجود معصوم واحد را در هر زمان توبیخ و سرزنش

بلکه تکفیر میکنند و خود تجویز عصمت جمیع مردم در زمان واحد مینمایند فاعتبروا
یا اولی الابصار و ایضا آنچه گفته اند وجود امام وقتی لطف باشد که مشتمل بر هیچ مفسده
نباشد و میتواند بود که مفسده باشد و مانع باشد از نصب امام بر خدای تعالی
واجب نباشد و اینکه مفسده معلوم ما نباشد کافی نیست چه احتمال مفسده و قادحیّت
در وجوب نصب امام ظاهر البطلانست چه امور متعلّقه با مام بر دو نوعست دینی و
دنیوی و مفسده نصب امام برای امور دینی معلوم الانتفاست نه تنها غیر معلوم
الوجود چه فساد در امور دینیه معلومست شرعا و هیچکدام از مفاسد غیریه بر وجود
امام مترتب نیست و این ضروریست کسی را که عارف بمفاسد شرعیّه باشد و همه مکلّفین
بر انسین مفاسد شرعیّه پس نتواند بود که معلوم نباشد و همچنین معلومست انتفای
مفسده نصب امام در امور دینیه چه امور دنیویه راجعست بمصالح و مفاسد عباد
در حیات دنیوی و حفظ نظام نوعی و اختلال آن و این مجموع معلومست و کافّه عقلا را
درین مجموع امری نیست که عقل او را مفسده داند نظر بنصب امام بلکه عقل جازمست
در اینکه سدّ مفاسد امور معاش نتواند شد مگر بوجود سلطانی قاهر عادل
چنانکه فایده بعثت گذشت و چون اینجمله دانستی بطریق شکل اول گوییم نصب
امام لطفیست معلوم المفاسد و هر لطف معلوم عدم المفاسد واجبست بر خدای تعالی

پس نصب امام وا

بی اهم

پس نصب امام واجبست بر خدای تعالی و هو المطلوب اگر گویند نصب امام وقتی
لطف باشد که ظاهر باشد و قادر بر تنفیذ احکام و اعلای لوای اسلام و این نزد
شما واجب نیست چه شما تجویز کنید که امام غایب باشد و بر تقدیر حضور متصدّی
امر امامت نباشد پس چگونه لطف تواند بود جواب گوییم ما تجویز غیبت و تقاعد
بنا بر خوف از اعادی و وجوب تقیه کنیم نه بدون آن و چون چنین باشد وجود
امام با غیبت و تقاعد نیز لطف باشد چه هر گاه مکلّف معتقد شود بوجود امام
و داند که غیبت او با تقاعد او بسبب خوفست پس در هر ساعت تجویز کند زوال
اسباب تقیه و خوف را و امکان حضور و تصدّی امر امامت را و این معنی
لا محاله موجب انزجار او از معاصی شود بخلاف اینکه معتقد وجودش نباشد
و همچنین معتقد وجوب ایجادش نیز نباشد چه هر که قایل نیست بوجوب نصب امام
قایل نیست بوجوب ایجادش در وقتی از اوقات و حال آنکه آنکس قایل بوجوب ایجادش
باشد کافی نیست در انزجار از معاصی چه از زمان ایجادش تا زمان قابلیت
تصرّفش در امور مدتیست متراخی و مهلتیست متمادی پس واجب شد که اصل
وجود امام بهر نحوی که باشد لطفست غایتش حضورش و تصرّف در امورش
نیز لطفی دیگرست که مانع آن لطف از جانب رعیّتست نه از جانب خدا پس

انچه واجبست برخدای تعالی ایجاد امام است اما تصرّف دادنش در امور باختیار
رعیتست تا جبر لازم نیاید وعمده دلایل اهل سنّت بر مذهب خود اجماع صحابه است
بعد از رحلت پیغمبر بر وجوب تعیین امام حتّی جعلوا ذلک اهمّ الواجبات واشتغلوا به
عن دفن الرسول صلی الله علیه وآله وکذا عقیب موت کل امام من ائمّتهم واین
دلیل در جمیع کتابهای ایشانست وهمه اکابر علمای ایشان تصریح کرده اند که
عمده دلایل ایشانست در کتابهای حدیث خود روایت کرده اند که چون پیغمبر
صلی الله علیه وآله وفات کرد ابوبکر خطبه خواند ایها الناس من کان یعبد محمدا
فان محمّدا مات ومن کان یعبد ربّ محمد فانه حیّ لا یموت وگفت لابدّست مر
خلافت پیغمبر را از کسی که قایم بآن باشد پس نظر وتامّل کنید در تعیین آنکس و
پیش آرید رایهای خود را وببینید که لایق این امر کیست پس از هر جانب
مردم مبارکباد کردند وگفتند راست گفتی لیکن باید که ما تامّل ونظر کنیم و
هیچکس نگفت دروغ گفتی ما را امامی وخلیفه در کار نیست پس این معنی اجماع صحابه
باشد در وجوب تعیین امام وهر که را اندک هوشی یا فی الجمله انصافی جمع باشد
هر آینه از تامّل درین دلیل ودرین روایت بر او روشن خواهد شد هم حال
علما وهم حال ان صحابه وهم حال ابوبکر اما حال علما بنا بر انکه هرگاه اعتقاد کرده باشند

وجوب تعیین امام را تا باین غایت که اهم واجباتش دانند وعذر ترک دفن
وتجهیز پیغمبر را باشتغال بآن پذیرند وشنوند پس چگونه تجویز کنند که پیغمبر چنین
پیغمبر واجب را تعیین نکرده وبیان نفرموده ولااقل امر نکرده که شما بعد از من
تعیین آن کنید از دنیا رحلت کند وحال انکه پیغمبر مبعوث نشده مگر برای تبلیغ
وبیان احکام خدای تعالی وی را رحلت نفرموده مگر بعد از اتمام تبلیغ وکمال
دین بدلیل الیوم اکملت لکم دینکم واتممت علیکم نعمتی الآیة وحال آنکه نمانده
بود ادبی از آداب حتّی در باب خلا وحمّام وشرب ما واکل طعام که آنحضرت
بیان نفرموده وارشاد بان نکرده وشفقته علی الامّة واما حال صحابه
بنا بر انکه چگونه یارانی بودند ودوستانی مر پیغمبر را که دل دادشان وتاب آورند
که پیغمبر خود را مرده وناشسته ودفن ناکرده رها کنند وبنشینند وخطبه
ابوبکر بشنوند وگوش بسخن او کنند وسر در پی او نهند که ایشان را
ببرد تا سقیفه بنی ساعده تا تمشیت امر خلافت برای او کنند واما حال
ابوبکر بنا بر انکه در حال مذکور با صحابه شریکست بلکه غالب چگونه گفتگوست
اینکه هر که محمد میپرستید محمد مرد آیا تصوّر توان کرد که کسی باشد که زبانش
همراهی کند در جایی که رئیس وی مرده باشد که یاران وقوم رئیس این چنین

سخنی نگوید و آیا در عالم کسی باشد که بقبح این سخن نرسد لا ولیکن ختم الله علی قلوبهم
وعلی سمعهم وعلی ابصارهم غشاوة محققان گفته اند که تنکیر غشاوة برای
تعظیمست یعنی غشاوة عظیمه ای غشاوة التعامی عن آیات الله چه اعظم حجابها
حجاب تعامی و تجاهل است یعنی نخواستی که ببینند و نخواستی که بدانند چه رفع
هر حجاب ممکنست بغیر از حجاب تعامی و تجاهل پس این قوم چشم حق بین را دانسته
پوشیده اند و نمیخواهند که باز کنند که مبادا حق را ببینند پس طمع از
هدایت این قوم باید برید و چشم هدایت اینقوم باید برید و چشم اهتدا
از ایشان باید برداشت و اما حدیث اجماع مپرس از اجماعی که علی درو نباشد
و جگرگوشه پیغمبر درو نباشد و عباس عم پیغمبر و اولاد وی درو نباشند
و اتقیای صحابه و بیغرضان اهل ایمان مانند سلمان و ابوذر و مقداد و حذیفه
و عمار یاسر درو نباشند آیا چه اعتبار داشته باشد و چگونه اعتماد برو توان کرد
و دلالت بر چه چیز تواند داشت و اتفاقست در اینکه جماعت مذکورین مشغول
بتجهیز حضرت رسالت پناه بودند و بمجلس عقد خلافت حاضر نشدند آیا
تخلف ایشان ترک اهم واجبات بود و اینجماعت در دین مثل دیگران
نداشتند و اگر خاطر ایشان جمع بود که دیگران قیام باهم واجبات خواهند

نمود

نمود پس دیگران چون تجویز کردند که بی صلاح ایشان و بی مشورة با ایشان
و یا لا اقل بی اذن ایشان اقدام بر چنین امری نمودند و چون ملاحظه ایشان
نکردند و اقدام نمودند پس امر اجماع چگونه متحقق تواند شد و دیگر آنکه مقتضای
این دلیل که عمده دلایل ایشانست وجوب سمعی باجماع متحقق شده پس در وقت
اجماع که هنوز اجماع منعقد نشده بود صحابه بچه مستند شدند که ترک اشتغال بتجهیز
حضرت نموده مشغول بتعیین خلیفه شدند و این را اهم واجبات دانستند
و قایل بوجوب عقلی خود باعتقاد ایشان نبودند و قطع نظر از مقتضای این
دلیل بر تقدیری که بسمعی دیگر مستند باشند آن سمعی چه چیز تواند بود اگر از پیغمبر
شنیده بودند که بعد از من مشغول بتعیین خلیفه شوند چرا نقل نکردند و اگر نقل
این سمعی میبود چه حاجت بود بتمسک باجماعی که متحقق نیست چنانکه دانستی و قطع
نظر از همه این امور کرده آنچه در مفهوم امامت معتبرست باتفاق ایشان
همان مسکت و ملزم ایشانست داعی خلیفگی پیغمبر چه هرگاه پیغمبر تعیین خلیفه
برای خود نکرده باشد دیگری چگونه تعیین خلیفه برای او تواند کرد و اگر امام را
کاری باامور پیغمبر و امر خلافت او نبودی تا ایشان هر کرا خواستندی
والی خود دانستندی تعیین کردی سخن در آن نبود لیکن سخن در خلافت از

پیغمبر و خلیفهٔ او که چگونه بی تعیین او یا بی اذن او صورت تواند بست و حال آنکه
عادت پیغمبر صلی الله علیه و آله و شان او این بود که در ادنی غیبتی که او را از
مدینه رو میداد البته تعیین خلیفه از خود برای باز ماندگان مدینه میکرد یا لشکر
و سریه که بجنگ دشمن میفرستاد تعیین امیر و سرداری مینمود پس چگونه در وقت
رحلت تجویز کرد که جمیع امتان را بی سردار و بی امیر رها کند اما هیچ عقلی این
معنی را باور تواند کرد اگر دیده بصیرت باز باشد و پرده تعامی بر روی
دانش و بینش فرو گذاشته نبود فتدبروا یا اولی الابصار و اما مذهب معتزله
و زیدیه آن نیز ظاهر البطلانست از انچه در ابطال مذهب اهل سنت گفتیم چه نصب
خلیفه برای پیغمبر وجوبش بر ما معقول نیست بلی آنچه معقولست نصب امیریست
و رئیسی برای خود و اگر خدا و رسول تعیین نکرده باشند و لهذا فرقی که قایل
بشریعتی نیستند نصب رئیسی بجهت خود لازم دانند و اما هرگاه اثبات
کردیم وجوب تعیین امام و خلیفه بر خدای تعالی و قبح اهمال این امر را
از خدای تعالی عقل فارغست از نصب امیر و رئیس چه جای نصب خلیفه
و امام **فصل دویم** در وجوب عصمت و افضلیت امام و وجوب
تنصیص از جانب خدا و رسول صلی الله علیه و آله و سلم بدانکه خلافت در

در

وجوب عصمت امام امامیه بر آنند که عصمت امام واجبست و دیگران بر آنند
که واجب نیست و حق وجوب عصمتست چه همچنانکه وجود امام لطفست عصمت
امام نیز لطفست بلکه لطف بودن امام متحقق نشود مگر بعصمت چه امام غیر
معصوم مامون نیست از حیف و میل که موجب وقوع فتن و خللست در
امر دین و دنیا و این منافی لطفست لامحاله و ایضا غرض از نصب امام حصول
اطاعت و انقیادست و هرگاه معصوم نباشد و خطا و معصیت برو
روا باشد اطاعتش واجب نبود بلکه مخالفتش واجب شود و این مناقض
غرض امامتست و ایضا امامت خلافت پیغمبرست و خلیفه باید که کار
متخلف ازو آید و چون مستخلف واجب العصمتست خلیفه نیز باید که
واجب العصمت باشد تا مامون باشد از صدور امری که منافی خلافت
باشد و بتعیین کار مستخلف ازو حاصل تواند شد پس بطریق قیاس استثنائی
گوییم که اگر امام معصوم نباشد نقض غرض الهی لازم آید و مخالفتش لازم
شود و کار خلافت ازو نیاید لیکن نقض غرض و لزوم مخالفت و عدم حصول
کار خلافت باطلست نتیجه دهد که پس امام واجبست که معصوم شود و هو المطلوب
دلیل دیگر بر وجوب وجود امام و وجوب عصمتش معا آنست که بقای شریعت

با عدم نبوت موقوفست بحافظی که معصوم باشد چه اگر هیچیک از مکلفین معصوم
نباشند لامحاله قوانین شریعت وکتاب وسنت را تواند بود که بعضی فراموش
یا اهمال کنند و یا اخلال کنند تحریف وتعیین بنا بر اغراض فاسده درو
راه دهند و در اندک زمانی شریعت مرتفع شود وحال آنکه تکلیف
باقی باشد واین ممتنعست عقلا پس واجبست در هر زمانی وجود معصومی
که حافظ شریعت باشد از زوال وحافظ کتاب وسنت باشد از تبدیل
وتحریف ومراد از امام نیست مگر معصوم حافظ شریعت پس بطریق قیاس
استثنائی گوییم اگر وجود امام معصوم واجب نباشد بقای شریعت واجب
نباشد لیکن بقای شریعت واجبست پس وجود امام معصوم واجبست وهو المطلوب
وچون عصمت ثابت شد بدانکه معتبرست عصمت از جمیع اموری که در
در عصمت انبیا معتبر بود اعنی گناهان کبیره وصغیره وکفر وسهو وخطا
واخلاق ذمیمه وعیوب وامراض مزمنه متنفره ودناءت آبا وامهات
ورذالت قبیله وعشیره ومانند اینها چه همه اینها موجب نفرت وعدم
رغبت طبایعست که منافی وجوب اطاعت وانقیادست ونقض
غرض لازم آید ونیز واجبست اتصاف امام بجمیع صفات وکمال و

اخلاق

اخلاق حمیده وشمایل پسندیده وعلو نسب وطهارت مولود وکرامت آبا
وامهات وشرافت قبیله وبالجمله تفرد ذات در جمیع کمالات بلکه اعتبار
این امور در امام ادخل باشد نسبت به نبی چه نبی چون مبدء فیضان کمالاتست
در مؤمنان واهل اسلام پس همه بجای تلامذه نبی باشند وطاعت وانقیاد
مفید ومعلم بهر نحو که باشد در طبایع مذکورست بخلاف امام چه مبدء کمالات
رعیت ودیگریست اعنی نبی ونیز تربیت کمالات وفنون علوم ومکارم
در اهل اسلام شایع شده باشد ومردم روز بروز در شرافت وکرامت
وعلو منزلت ومرتبت لامحاله بیفزایند ونفوس بسبب حصول کمالات
قوی تر گردد ودر رعیت معانی امور عظیم تر واطاعت وانقیاد وامثال در
اشباه بغایت دشوار تر پس لابدست که امام در غایت تفرد ویگانگی
باشد در استجماع انواع کمالات وفنون فضایل ویا طبقات اشراف اهل
اسلام وعلما وحکما جمیع ذوی اشراف اطاعت او توانند کرد وحمل را
ننگ وعاری در انقیاد وی پیرامون اندیشه نتواند گشت وباید دانست
که اگر چه اینمعنی اعنی اتصاف بکمالات مطلقا ونزاهت از نقایص مطلقا
عرفا داخل در مفهوم عصمت نیست بلکه معتبرست علیحده ولیکن شک نیست

که بمعنی نیز چون واجبست و وجوب تحقیقش بدلیل ثابت پس تواند بود که اصلاح
کنیم اعتبار اینمعنی را نیز در مفهوم عصمت بنابر قلت مؤنة تعبیر پس گوییم و
عزیزه مانعة از حدوث داعیه ذنب مطلقا و موجب اتصاف بکمالات
مطلقا و نزاهت از نقایص مطلقا اراده کنیم و در بیان اثبات عصمت
باینمعنی گوییم شک نیست که هر گاه امام بصفت مذکوره باشد نزدیک شوند
مکلفین باطاعت او و دور شوند از مخالفت او پس لطف باشد بودن امام
بصفت مذکوره و لطف واجبست پس بودن امام بصفت مذکوره واجب
باشد و هو المطلوب و باز خلافست درینکه امام واجبست افضل امت
باشد یا نه مذهب اکثر اهل سنت عدم وجوبست و مذهب جمهور امامیه
وجوب و حق وجوب افضلیت امامست بسبب آنکه تقدیم مفضول بر فاضل
و تقدیم احد المتساویین فی الفضل بر آن دیگر هر دو قبیحست عقلا و صدور
قبیح از خدای تعالی ممتنع پس بطریق قیاس استثنائی گوییم هر گاه تقدیم مفضول
و احد المتساویین قبیح باشد افضلیت امام واجب باشد چه امامت مستلزم
مر تقدم را لیکن تقدم حقست پس تالی حق باشد و هو المطلوب بدانکه
چون نصب امام واجبست از خدای تعالی واجبست که منصوص علیه باشد

از جانب

از جانب خدای تعالی بسبب آنکه اگر خدای تعالی کسی را امام کرده باشد و تنصیص
بر او نکند اگر ممکنست تحصیل علم بامام از راه ثبوت عصمت که بدلیل ثابت
شود لیکن چون تحقق عصمت خفیست و محتاج بنص یا بدلیل پس اگر نص واقع
نشود و اغلب اینست که رعیت از دلیل غافل شوند و اهمال نظر کنند و راهی
بامام حق پیدا نکنند و گمراه گردند بخلاف اینکه نص واقع شود چه نص امریست
ظاهر و غفلت از و قلیل التحقق مگر از روی غرض و تغافل و تعامی که آنرا
چاره نتوان کرد پس وجود نص لطفیست عظیم برای مکلف در معرفت امام
و خالیست از مفسده و بالضرورة پس قبیحست که از خدای تعالی نص بر امام
صادر نشود و قبیح بر و ممتنع پس تنصیص بر امام واجب باشد بر خدای تعالی
پس بطریق شکل اول گوییم تنصیص بر امام لطفست در معرفت امام و
لطف بر خدا واجب نتیجه دهد که پس تنصیص بر امام بر خدا واجب باشد
پس هر گاه تنصیص از جانب خدا صادر شود قبیحست که پیغمبر تبلیغ آن نکند
پس اظهار تنصیص و تبلیغ آن بر پیغمبر نیز واجب باشد پس تنصیص بر امام بر سبیل وجوب
واقع شده باشد و اگر بر بعضی مخفی باشد بسبب تقصیر امت باشد که اخفای آن
کرده اند پس آنچه بر خدا و پیغمبر واجبست البته صادر شده و ممتنعست که صادر

نشده باشد و آنچه واجبست بر امّت یعنی رسانیدن نصّ که از پیغمبر بایشان
رسیده باشد بدیگران واجب الصدور نیست بنا بر آنکه جمیع امّت معصوم
نیستند پس خفای نصّ با وجود نصّ ممکن باشد و عدم ظهور دلالت بر عدم نصّ
نکنند پس باطل شد اعتراض مخالفین که اگر نصّ صادر میشد هرآینه ظاهر میبود
و علی میرسید و صحابه نیز در امر خلافت توقف و تردد نمیکردند و در تحقیق خلافت
محتاج بیعت نمیشدند و وجه بطلان ظاهر است چه صحابه معصوم نبودند بالاتفاق
و حال آنکه خلافت و سلطنت منزلتیست عظیم که همه کس را هوای آنست بعضی
برای نفس خود و بعضی برای آنکس که نفع از و مر ورا بیشتر ممکن باشد و بعضی
برای آنکه شاید وقتی باو و یا بسلسلهٔ او و یا بفرزندان او و یا بکسی از و بیشتر
ممکن باشد توان رسید و با اتقیا و متورّعین از اهل ظاهر مشاهده میشود
که در سر امری که اندک غرض نفسانی یا جانی یا مالی در وی باشد نمیتوانند گذشت
پس چه تعجب از جماعتی که ظاهر از حال ایشان آنست که از اسلام و ایمان
نداشته و نفهمیده بودند سوای مصلحت نظام ملک و انتظام امور دنیوی
و از نبوت تصور نکرده بودند بغیر از سلطنت و پادشاهی و لهذا بسیار
بود که بعضی امور از اکابر و اعیان آن طایفه اعتراضات بر حضرت

که نفع او مح

رسالت

رسالت صدور می یافت و همین را غمخواری و دولتخواهی نام میکردند بسیار میبود
که اوامر و نواهی آن سرور را تغیر میدادند چنانکه بر صاحبان ادنی تتبع
در سیر و احوال صحابه پوشیده نیست که انجماعت اخفای نصّ کنند بسبب
طمع در خلافت که اعظم مراتب ملک و سلطنت و دیگران نیز اتفاق
و همراهی ایشان کنند و تغافل و بعضی دیگر اهمال کنند و تغافل ورزند
همه بنا بر اغراضی که مذکور شد بلکه نزد ما ثابت شده که اصل قبول اسلام
بعضی از ان طایفه نبود مگر بسبب طمع در خلافت و بالجمله هرگاه بدلیل قطعی
ثابت شد وجوب صدور نصّ پس نفی آن کردن بچنین احتمال که اگر میبود
صحابه پنهان نمیکردند یا از کمال ساده لوحی و کم خردیست و یا از نهایت
عصبیت و فساد و هیچکدام را چاره نتوان کرد **فصل سیم** در بیان تعیین
امام بعد از حضرت رسول صلی الله علیه و آله چون ثابت شد وجوب عصمت
امام و وجوب وجود نصّ بر امام و وجوب افضلیّت امام از سایر ناس پس
بدانکه طریق تعیین امام یکی ازین سه طریق ممکن شود چون این دانستی بدانکه
خلافت در اینکه امام و خلیفه بعد از پیغمبر صلی الله علیه و اله کیست جمهور
اهل سنت بر آنند که ابوبکر است و قلیلی بر آنند که عباس است و جمهور شیعه

براند که علی بن ابی طالبست علیه السلام و حق مذهب شیعه است بهر سه طریق اما
طریقهٔ عصمت بنا بر آنکه ثابت شد وجوب وجود امام و وجوب تحقق عصمت
در امام و معلومست عدم تحقق عصمت در غیر علی از صحابهٔ پیغمبر پس واجبست
تحقّق عصمت در علی و الّا لازم آید عدم تحقّق امام که منافی وجوب وجود
اوست و هذا خلف اما معلوم بودن عدم تحقّق عصمت در غیر علی دلیلش
آنست که چون اعتبار کردیم در مفهوم عصمت که ما اصلاح کردیم بودن
امام را از اشرف قبایل پس بیرون رفتند از مظنّهٔ تحقق عصمت جمیع
صحابه که از غیر قریشند خواه وقتی کافر بوده باشند و خواه نه و چون
اعتبار کردیم اتّصاف بصفات کمال و نزاهت از نقایص را مطلقا پس
بیرون شدند از احتمال عصمت جمیع ارذال و اوباش و اهل عیوب و
ناقصات و جمیع ارباب جهالات و اطفال قبیلهٔ قریش مطلقا یعنی خواه مسبوق
باشند بکفر و خواه نه و باقی مانند اعیان و اشراف قریش که جماعتی اند معدود
و معلومة الاحوال و اینجماعت نیز بر تقدیر استجماع صفات و کمال و منزّه
از صفات ذمیمه بیرون رفتند بنا بر سبق کفر چه همه اینجماعت در مبدء بعثت
متجاوز بودند از حدّ بلوغ و بالغ بحدّ شباب و کهولت پس در همه آنجماعت
کفر و از

کفر و شرک متحقق شده بود بخلاف علی بن ابی طالب علیه السلام که آنحضرت
ده ساله بود که وحی بر حضرت رسالت نازل شد محقّقین همه برانند که از
ذکور اوّل کسی که بشرف اسلام مشرف شد آنحضرت بود و بالجمله همگی برانند که
اسلام آنحضرت در هنگام صبی بود قبل از بلوغ بحد بلوغ و علم قطعی عادی بجمیع
اینها حاصلست پس در آن حضرت سبق کفر متحقق نشده بود چنانکه در دیگران
متحقّق شد و تفرّد ذات در اتصاف بکمالات و منزّه از نقایص مطلقا و
همچنین اکرمیّت آبا و امهات و اشرفیّت قبیله و نسبت در آنحضرت پیش از
همگنان از آفتاب روشنترست پس در آنحضرت هیچگونه مانعی از تحقق عصمت
نبوده باشد بخلاف غیر از صحابه که در همه مانعی از عصمت متحقّقست پس قابل
امامت نبوده باشد بغیر از آنحضرت و حال آنکه وجود امام واجبست پس
ذات مقدّس او متعیّن باشد از برای امامت پس آنحضرت امام باشد بیقین
پس بطریق شکل اوّل گوییم امام واجب العصمه است و واجب العصمه از صحابه
منحصرست در علی علیه السلام پس امام از صحابه منحصرست در علی علیه السلام و هو
المطلوب بدانکه چون ما عدم تحقق عصمت در غیر علی علیه السلام را اثبات
کردیم دلیل ما بر اثبات امامت آنحضرت از راه عصمت برهانی شد و

اگر بمجرد اتفاق بر عدم عصمت غیر اکتفا کرده آید دلیل جدلی شود و مفید
اسکات خصم بیش نباشد چه ظاهرست که اتفاق بر عدم دلالت بر عدم
واقعی نکند دلیل دیگر از راه عصمت بر امامت آنحضرت اجماع مرکبست
چه جمیع امت متفقند که امام بعد از رسول صلی الله علیه وآله یا علیست یا ابوبکر
و یا عباس و هیچکس غیر از این سه کس امام نیست پس اجماع واقع باشد بر نفی امامت
از غیر این سه کس و چون عصمت که شرط امامتست منتفیست از ابوبکر و عباس
بنا بر سبق کفر پس امامت منحصر باشد در علی علیه السلام پس بطریق قیاس استثنائی
گوییم هرگاه ابوبکر و عباس امام نباشند واجبست که علی امام باشد بنا بر
تحقق اجماع بر عدم امامت غیر از این سه کس لیکن ابوبکر و عباس امام نیستند
بنا بر انتفاء شرط امامت که عصمت نتیجه دهد که پس واجبست که علی امام
باشد و تقریر دیگر دلیل اجماع مرکب را آنست که جمیع امت مجتمعند در دو
قول یکی قول بوجوب عصمت در امام و دیگری قول بعدم وجوب عصمت در امام
هر که قایلست بوجوب عصمت در امام قایلست بامامت علی و هر که قایل نیست
بامامت علی علیه السلام قایلست بعدم وجوب عصمت در امام و چون ثابت
کردیم وجوب عصمت را در امام پس با وجود آن اگر کسی قایل نباشد بامامت

غیر علی

غیر علی خرق اجماع مرکب لازم آید و این باطلست پس قیاس استثنائی
گوییم هرگاه واجب باشد عصمت در امام واجبست امامت علی علیه السلام
لامتناع خرق الاجماع المرکب لیکن عصمت در امام واجبست نتیجه دهد که
پس امامت علی واجبست وهو المطلوب و اما طریقه نص بنا بر آنکه ثابت
شد وجوب وجود نص متحققست در شان علی علیه السلام و نص بر دو گونه است
یکی ظاهر الدلاله علی المراد غیر محتاج بالاستدلال و این قسم را نص جلی گویند
و دوم غیر ظاهر الدلاله محتاج بالاستدلال و این قسم را نص خفی گویند اما
نص جلی مثل آنکه پیغمبر گفت علی امامکم و خلیفتی علیکم من بعدی و گفت سلموا
علیه بامرة المؤمنین و گفت مر علی را که انت الخلیفه بعدی و گفت در حالتی
که دست مبارک علی را گرفته بود هذا خلیفتی فیکم من بعدی فاسمعوا له و اطیعوا
و مثل آنکه جمع کرده در اوایل بعثت مر بنی عبد المطلب را و گفت هر کدام
از شما که بیعت کند با من وزیر من باشد پس او برادر منست و وصی و خلیفه
منست بعد از من و هیچکس متابعت نکردند و علی بیعت کرد و دلیل بر تحقق
این نصوص متواترست نزد شیعه چه عدد ذی شأن نباشد شیعه بلا شک در
در هر زمان آنقدر بودند که احتمال آن نتواند بود که کمتر از عدد تواتر

باشند در هیچ وقتی از اوقات و همه آن جماعت نقل کرده اند خلفا عن سلف
بر سبیل اتصال بحضرت پیغمبر صلی الله علیه و آله و این معنی ظاهرست بر جمیع متتبعین
مذاهب و اقوال شیعه پس اجتماع ایشان بر نقل این نصوص بر تقدیر کذب یا
آنست که اتفاق افتاده بدون مواطئه و مواضعه باهم و این بدیهی البطلانست
چه عقل تجویز نکند و ممتنع داند بحسب عادت اتفاق افتادن کذب مثل این جماعت
کثیره را بدون داعی و باعث و این بخلاف اتفاق در صدق است چه اعلم
بصدق داعی تواند بود بر نقل خبر و یا آنست که مواضعه و تمهید کرده اند باهم
در نقول این نصوص و این نیز ممتنعست چه ناقلین این نصوص هر زمان
اکثر متباعد البلاد بوده اند و منتشر در اقطار و بیگانه از هم و مواضعه میان
این نوع جماعت یا باجتماع همه خواهد بود در مکان واحد و این محالست
که در هیچ وقتی واقع شده باشد چه اگر واقع میشد ممتنع بود عادة پنهان
ماندنش و نقل نکردن هیچکس مر آن را و حال آنکه مخالفین شیعه در همه وقت
اضعاف مضاعفه بوده اند و با ایشان در کمال عداوت و در نهایت سعی در تفضیح
حال این طایفه یا بنا بر تعصب دینی و یا بنا بر خوش آمدن ارباب ملک و دولت
از خلفا و ائمه و معلومست که احدی نقل نکرده اجماع مذکور را و یا مواضعه این جماعت

بمطالبه

بمکاتبه و مراسله خواهد بود و این نیز با عدم تعارف و تحقق بیگانگی زیاده بر تباعد
بلاد صحیح نتواند بود بحکم عرف عادة و بر تقدیر وقوع مخفی نتواند بود چنانکه دانستی
و با قطع نظر از امتناع اجتماع و مراسله باعث برین نوع امور عظیمه یا رغبت
در دین و ثواب تواند بود و آن نیز بنا بر فرض کذب محالست و یا رغبت در دنیا
و آن نیز عادة ممتنعست چه هرگز جماعتی شیعه که مدعی نص بر ایشانند صاحب
دنیا نبوده اند که طمع و رغبت در آن توان کرد و همچنین صاحب شوکتی نبوده اند که بنا بر
خوف و رغبت شیعه از ایشان اقدام بر چنین امری توان نمود بلکه واقع عکس این بود
اعنی همیشه دشمنان این جماعت صاحبان دنیا و دولت و شوکت بوده اند و گنجایش
داشت که بخوش آمد آنها این طایفه شیعه نیز ترک نقل نصوص بر ایشان و فضایل ایشان
کنند و همین معنی اعنی اشتغال و رغبت در دین و دنیا باعث نتواند بود بر نقل نصوص
مذکوره بدون مواضعه نیز چه اگر طمع دنیائی و اخروی متصور میبود بی مواضعه اتفاق
در نقل ممکن نمیبود و آن طمع جاذب مر ایشان را بر مواضعه میشد اما با انتفای آن چون ممکن تواند
شد و جمیع آنچه گفتیم در نهایت وضوحست بحمد الله و فضله اگر گویند که این نصوص
اگر متواتر میبود بایستی علم ما باینها چون علم ما میبود بوجود مکه و مصر و چون علم ما
بوجوب صلوة و صیام و غیر ذلک من ارکان الشرع جواب گوییم که تساوی علمین

وقتی لازم میشود که علم حاصل از تواتر مطلقا ضروری میشود و این مسلم نیست
بلکه مختلف فیه است و اکثر اصحاب ما برانند که کسبی است و حق آنست که هر دو
قسم میتواند بود بر تقدیر تسلیم تفاوت ممکنست چه گاه باشد که خبر منقول بتواتر
خلاف معتقد جمعی است پس آنجماعت را علم حاصل نشود چه حصول علم موقوفست
بر خلو ذهن از اعتقاد و بنقیض آن علم لاستحاله اجتماع النقیضین و گاه باشد
که تکذیب آنجماعت موجب آن شود که دیگران را نیز توقفی لازم شود بنا برین علم
حاصل نشود یا دیر حاصل شود بر تقدیری که حاصل شود مانند علمی نباشد که
در طریق وی امور مذکوره عارض نشود مانند علم ببلدان بعیده و وقایع ماضیه
و اما نص خفی در قرآن مانند قوله تعالی انما ولیکم الله و رسوله و الذین آمنوا
الذین یقیمون الصلوة و یؤتون الزکوة و هم راکعون یعنی نیست ولی شما مگر
خدا و رسول و مؤمنانی که نماز کنند در حالت رکوع نماز صدقه دهند بیان
دلالتش آنست که انما کلمه حصرست و ولی بمعنی متصرف در امور چه معنی
دیگر از معانی لفظ ولی مانند محب و ناصر مناسب حصر نیست لعمومه جمیع الامه
بالاجماع و متصف باوصاف مذکوره اعنی دادن صدقه در حال رکوع نیست
مگر علیه السلام پس مضمون آیه اینست که علی علیه السلام متصرف در امور شماست

همچنانکه

همچنانکه خدا و رسول و دیگری نیست و اینست مراد از نص بامامت چه مراد از
امام نیست مگر متصرف در امور بر وجه استحقاق و مانند قوله تعالی و کونوا مع
الصادقین چه مراد از صادقین معصومین است و عصمت منحصرست در علی و
مانند و قوله تعالی اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم چه مراد از اولی
نیستند مگر معصومین بواسطه آنکه تفویض امور مسلمین بغیر معصوم ترک لطف است
و قبیح و نص خفی از حدیث متواتر متفق علیه مثل قوله صلی الله علیه و آله لعلی
علیه السلام انت منی بمنزله هارون من موسی الا انه لا نبی بعدی بیان دلالتش
آنست که اثبات کرد برای علی نسبت بخود جمیع مراتب هارون را نسبت بموسی
این بود که مفترضة الطاعة بود و متصرف در امورش و خلیفه اش در رفتن
بمیقات پس این منزلت نیز ثابت شد برای علی نسبت به پیغمبر ما صلی الله علیه
و آله و این منزلت نیست مگر امامت و مثل قوله صلی الله علیه و آله در وقت
انصراف از حجة الوداع که رسید بموضع غدیر خم و امر فرمود باجماع مردم
بنماز جماعت پس فرمود تا از جهازهای شتران شبه منبری ساختند و بر بالای
آن برآمده خطبه ادا کرد پس روی بمردم کرده گفت الست اولی بکم من انفسکم
یعنی آیا من اولی نیستم بتصرف در امور شما از نفسهای شما پس همه گفتند بطریق

عطف و تفریع بر کلام اوّل فمن کنت مولاه فعلیٌّ مولاه اللّهم وال من والاه
و عاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله پس کرمن مولای اویم
علی مولای اوست خدایا دوست دار دوست علی را و دشمن دار دشمن علی را و نصرت
کن ناصر علی را و واگذار واگذارنده علی را بیان ولایتش آنست که هر کرا اندک
وقوفی در فهم کلام عربی باشد داند که مراد از مولا شوایند بود مگر آنچه اوّل کلام
اشاره بآن بود اعنی اولی بتصرّف در امور بدلیل عطف بر سبیل تفریع و مراد
از امام نیست مگر متصرّف در امور پس این کلام نص باشد بر امامت علی بدانکه
شیخ طوسی رحمة الله علیه در کتاب اقتصاد نقل کرده که این حدیث را از محمد
بن جریر طبری بهفتاد طریق متجاوز نقل کرده و ابن عقده را بصد و پنج طریق و دیگری نحی لغین ؟
بصد و بیست و پنج طریق و فرموده که لم یرد فی الشریعة خبر متواتر اکثر طرقا منه
پس اگر این حدیث صحیح نباشد هیچ صحیح نباشد شوان بود انتهی کلامه رحمة الله
علیه و سلامه پس منع صحت و تواتر این خبر چنانکه بسیاری از متکلمین اهل سنت کرده اند
چه قدر رکاکت داشته باشد و گمان نیست که بیچارگان دانسته کرده باشند چه ناچارست
مر ایشانرا از ایراد منع و منع صحت خبر با وجود اینهمه رکاکت بغایت اقربست از منع
بودن مولی بمعنی اولی بتصرّف چنانکه دیگران کرده اند چه اوّل مشعر برکم تتبعی است و دوم

ناشی

ناشی از نفهمیدگی و این هذا من ذاک اما طریقه افضلیت بنابر آنکه چون ثابت شد وجوب
افضلیت امام از رعیت و علی افضل بود از جمیع صحابه پس امام شواند بود مگر علی اما آنکه
علی افضل بود بنابر آنکه افضل آنست که جهات فضل در و بیشتر بود و جهات فضل در علی
بیشتر بود پس علی افضل باشد اما اینکه جهات فضل در علی بیشتر بود بسبب آنکه مراد از
فضل باتفاق استحقاق مدحت و ثواب و مراد از جهاد فضل اموریست که بسبب آن
استحقاق مدح و ثواب شود و آن امور یا خارجیست و یا داخلی و داخلی یا کمالات نفسانیست
و یا اعمال بدنی و جمیع این امور در علی بیشترست بلاشبهه اما خارجه و آن اموریست که راجع
گردد
شود بنسب یا بسبب و راجع بسبب یا وصلتست و دامادیست و یا تربیت و یا نشا
اما نسب و آن در علی پسر عم بودنست مر پیغمبر را و ظاهرست که پسر عم مثل ابوطالب بودن
نه همچون پسر عم مثل عباس بودنست چه ابوطالب بهتر از عباس بود و قریبتر از و بنا
بر آنکه ابا عبدالله از یک مادر بود بخلاف اعمام دیگر و شفقت و تربیت و اهتمام
در جمیع امور حضرت رسالت که از ابوطالب ظاهر بیشتر از اهتمام جمیع قوم و عشیرت
و همین بست که تا ابوطالب در حیات بود حضرت محتاج نشد بهجرت از دیار خود و
باعانت بیگانگان بنابر آنکه در کنف حمایت ابوطالب در حصن حصین بود و احدی را
یارای آن نبود که دست تعدّی بآنحضرت دراز تواند کرد و اینمعنی در غایت ظهورست

واما وصلت ودامادی ظاهرست که دامادی بمثل فاطمه زهرا صلوات الله علیها که باتفاق
سیدة النساء عالمیانست وسرور زنان اهل جهان از عایشه پرسیدند که محبوب
ترین ناس که بود نزد پیغمبر گفت فاطمه گفتند از مردان گفت علی نه چون دامادیست
بدختر دیگر واما تربیت پیغمبر مر علی را وشاگردی علی مر پیغمبر را نه امریست که با هیچ تربیتی
وشاگردی قیاس توان کرد چه علی در اوان صغر در حجر تربیت وشفقت آن سرور بود
وآن سرور در کمال شفقت با او ودر زمان که ماذون بود بدخول در خانه آنحضرت
در هر وقتی که خواهد وآنحضرت در کمال اهتمام بتعلیم او وگاهی علی دیر میکرد وآنحضرت
خود بخانه علی داخل میشد واو را باسرار حقایق منزله مطلع میساخت ودیگر از یاران رای
آن نبود که وقتی که حضرت بیرون هم می آمد هر گاه خواهند سوالی توانند کرد واگر میخواستند
که مجهول معلوم کنند منتظر میبودند تا اعرابی یا بیگانه داخل شود وسوال میکرد تا ایشان استفاده
مینمودند وجمیع این امور در نهایت ظهورست ومخفی نماند که امور خارجیه نسبیه وسببیه را
گاهی دخل در استحقاق مدح وثواب تواند بود که کس بلیاقت آن اموری برآید وکاری
نکند که ننگ نسبت یا سبب باشد پس لامحاله داخل در تحت اختیار شود وموجب استحقاق مذکور
تواند شد واما کمالات نفسانی بر احدی پوشیده نیست که علی اعلم ناسست بعد از
حضرت رسالت در حقایق ومعارف بر متتبعان پوشیده نیست که آنچه از حقایق

واسرار

واسرار ملک وملکوت ولوایح وانوار ناسوت ولاهوت از لجه هر فقره از خطب
نهج البلاغه موج زنست نه کمند نظر حکمای اولین بآن رسیده ونه دیده مکاشفه مشایخ
متاخرین نظیر آن دیده وآنقدر از علم توحید واشارات تنزیه وتجرید نظر که فحاوی حکم
ومطاوی فقرات آنحضرت مندرجست نه عبارتی محیط آن شود ونه اشارتی وفا بآن
کند نقلست که یکی از علمای یهود بآنحضرت گذشت در حالتی که با جماعتی از صحابه تکلم مینمود
یهودی از طلاقت لسان وفصاحت بیان آنحضرت در حیرت عظیم افتاده گفت
لو انک تعلمت الفلسفه لکان منک شان من شان یعنی اگر تو علم فلسفه میخواندی هر آینه
ترا شانی عظیم میبود آنحضرت فرمود ما تعنی بالفلسفه یعنی مراد تو از فلسفه چیست
الیس من اعتدل طباعه صفا مزاجه ومن صفا مزاجه قوی اثر النفس فیه ومن قوی
اثر النفس سما الی ما یرتقیه ومن سما الی ما یرتقیه فقد تخلق بالاخلاق النفسانیه ومن
تخلق بالاخلاق النفسانیه فقد صار موجودا بما هو الانسان دون ان یکون موجودا
بما هو حیوان فقد دخل فی باب الملک الصوری ولیس له غیر هذه الغایة یعنی آیا نیست
هر که معتدل باشد طبیعتش صافیست مزاجش وهر که صافیست مزاجش قویست اثر
نفس ناطقه در او وهر که قویست اثر نفس ناطقه در او برآمده است بر چیزی که او را بلند
میگرداند ومراد از آن چیز علم بحقایق موجوداتست که علم فلسفه عبارت از آنست

ومراد از بلند گردانیدن رسانیدنست بمرتبهٔ عقل مستفاد که غایت کمال قوّت
نظریست وهر که برآید برآنچه او را بلند میگردانید پس متخلّقست باخلاق نفسانی
واین اشاره بتهذیب اخلاقست که غایهٔ عملیست وهر گاه متخلّق باخلاق نفسانی
نیز شد پس موجود شده است بما هو انسان نه اینکه موجود باشد بما هو حیوان چنانکه
پیش ازین بود واین اشاره بآنست که انسان مادام که بحکم شهوت وغضب
وسایر قوای حسی حیوانی کار کند واین احکام برو غالب باشد لامحاله حیوانی باشد
از حیوانات وهر گاه اثر جوهر مختص بانسان که نفس ناطقهٔ مجرّده است بحسب
علم وعمل برو غالب شود لامحاله قوای جسمانی همه تابع عقل گردد وافعال واعمال
جسمانیش نیز همه افعال عقلی شود ودر آنوقت موجود شود بما هو انسان یعنی بوجودی
که مخصوص بانسانست نه بوجودی که مخصوص بحیوانست پس هر گاه موجود شود بما هو
انسان وبیرون شود از وجود مشترک حیوانی پس داخل شده باشد در باب فرشتگی
وآن علم تجرّدست ومرتبهٔ وجود ملائکهٔ مجرّده وعقول فعاله وآن عالم صورتست
بلا ماده پس نمانده باشد او را غایتی ومطلبی ورای این مرتبه چه غایت مرتبهٔ کمال
انسانی تکمیل قوای نظری وعملیست وحاصل شدن عقل مستفاد ومستغنی شدن
در وجود از استعمال ماده ولیس ورای عبادان قریة پس یهودی بیچاره حیرتش

حیرت افزوده گفت الله اکبر یا ابن ابو طالب لقد نطقت بالفلسفة جمیعا بهذه
الکلمات رضی الله عنک ونیز نقل شده که بعضی از علماء یهود در زمان خلافت
ابی بکر نزد وی آمدند وگفتند تو خلیفهٔ پیغمبر این امّتی گفت آری یهودی گفت
ما در توریة خوانده ایم که خلفاء انبیا اعلم امم می باشند پس خبر ده مرا که خدای
تعالی در کجاست در آسمانست یا در زمین ابو بکر گفت در آسمانست بر عرش
یهودی گفت پس زمین خالیست ازو واو در مکانی دون مکانی باشد ابو بکر گفت
این کلام زنادقه است دور شو از من والا گردنت بزنم پس یهودی استهزا بر
اسلام کنان روان شد ناگاه علی بن ابی طالب باو رسید وگفت یا یهودی
دانستم آنچه پرسیدی وجواب که شنیدی آن سخن اهل اسلام نیست بلکه اعتقاد
اهل اسلام اینست که من میگویم انّ الله جلّ جلاله این الاین فلا این له وجلّ
ان یحویه مکان وهو فی کل مکان بغیر مماسّة ولا مجاورة محیط علیها علماً بما فیها
ولا یخلو شیء ومنها من تدبیره تعالی یعنی خدای تعالی آفریده است مکان را پس
او در مکان نباشد واو اعظمست از آنکه احاطه تواند کرد مکان باو واو
در هر مکان حاضرست بی آنکه مماس بمکان کند ویا مجاور مکان باشد وهیچ
چیز از چیزها که در مکان میباشند از علم وتدبیر او خالی نیستند پس یهودی گفت

ای یهودی من خبر دهم ترا بچیزی که در کتاب شماست و مصداق سخن منست
ایا نیست در بعضی از کتب شما که روزی موسی علیه السلام نشسته که آمد ملکی نزد
او از جانب مشرق موسی باو گفت از کجا آمدی گفت از نزد خدا پس ملک دیگر
آمد از جانب مغرب گفت از کجا آمدی گفت از نزد خدای تعالی و دیگری از
زیر زمین آمد و چنین گفت و دیگری از فوق السما آمد و چنین گفت
پس موسی گفت سبحان من لا یخلو منه مکان ولا یکون الی مکان اقرب من مکان
پس یهود گفت اشهد ان هذا هو الحق وانک احق بمکان نبیک ممن استولی
علیه یعنی گواهی میدهم که حق گفتی و سزاوارتری بمکان پیغمبر خود ازین متقلب و
نیز روایت کرده اند که مردی نزد امیر المومنین علیه السلام آمد و گفت خبر ده
مرا که دیدهٔ خدای را که پرستش میکنی حضرت فرمود و یحک لم تره العیون
بمشاهدة الابصار ولکن راته القلوب بحقایق الایمان معروف بالدلالات
منعوت بالعلامات لا یقاس بالناس ولا یدرکه الحواس یعنی وای بر تو خدای
تعالی را بچشم نتواند دید بلکه دلهاء مؤمنین ویرا تواند شناخت شناختی
که در ظهور مانند دیدن باشد چه خدای تعالی بدلیل شناخته شود و باثار
و علامات راه باو توان برد و دلیل در افادهٔ یقین بالاترست

از دین

از دیدن چه دیدن بظاهر تعلق گیرد و دلیل بحقیقت راه نماید و خدا از مردم
قیاس نتوان کرد هر چند عظمت و شوکت داشته باشند البته دیده شوند
چه عظمت الهی نه از جنس عظمت مردمست چه عظمت مردم را حواس
ادراک کند پس بخلاف عظمت الهی را که حواس ادراک نتواند کرد مرد
برگردید و میگفت الله اعلم حیث یجعل رسالته یعنی خدا داناترست که رسالت
خود را بکدام خاندان باید گذاشت و امام فخر رازی و سایر علما گفته اند
که علمای جمیع فنون منسوبند بانحضرت چه خرقهٔ مشایخ صوفیه منتهی باوست و
ابن عباس که رئیس و استاد مفسرینست شاگرد اوست و ابو الاسود مدون
علم نحو که اصل علوم عربیه است بتعلیم او و نیز افقه الناس بود کما قال رسول
الله صلی الله علیه و آله اقضاکم علی و صحابه در اکثر وقایع باو رجوع بانحضرت
میکردند و این در نهایت ظهورست و درین باب لولا علی لهلک العمر
بغایت معروف و مشهور و آنحضرت خود فرموده والله لو کسرت لی
الوساده لحکمت بین اهل التوریة بتوریتهم و بین اهل الزبور بزبورهم
و بین اهل الانجیل بانجیلهم و بین اهل الفرقان بفرقانهم والله ما نزلت
من آیة فی بر او بحر او سهل او جبل او سماء او ارض او لیل او نهار

الا وانا اعلم فیمن نزلت فی ای شیء نزلت و از قضایای عجیبهٔ آنحضرت
نقل شده که دو کس در سفر باهم رفیق شده چاشت میکردند یکی سه نان
داشت و دیگری پنج و ثالثی پیدا شده تکلیف کردند و هر سه باهم تنشسته نانرا
صرف کردند بعد از فراغ مهمان هشت درهم بایشان داد و در قسمت آن
نزاع شده صاحب ثلثه راضی بغیر تنصیف و صاحب خمسه میگفت خمسه
لی و ثلثه لک پس داوری نزد آنحضرت آوردند حضرت فرمود در چنین امر
خسیسی نزاع نیکو نیست باهم مصالحه کنید صاحب ثلثه گفت راضی نمیشوم
مگر بمرّ قضا پس حضرت گفت چون راضی نیستی بصلح یک درم از تست و هفت
از صاحب تو چه مجموع هشت نان به بیست و چهار ثلث شود مجموع حصهٔ تو
نه ثلث و مجموع حصهٔ صاحب تو پانزده ثلث و هر کدام هشت ثلث
خورده اید و هشت مهمان تناول کرده پس از هشت مهمان یکی از تست
که باقی بود و هفت از صاحب تو فانصرف الرجلان علی بصیرت
من امرهما و از عجایب اجوبه که از آنحضرت بر سبیل بدیهه صادر شده آنست
که از مخرج کسور تسعه سوال کردند فرمود اضرب ایام اسبوعک فی ایام
سنتک و نیز داناترین مردم بود بتدبیر امور نقلست که در زمان عمر اعاجم

بلاد ری و همدان و نهاوند و اصفهان باهم متفق الکلمه شدند که افواج
عمال عرب از دیار خود دور نموده بقصد استیصال اهل اسلام کمر بندند چون خبر بعمر
رسید مضطرب شده با اکابر صحابه مشورت کرده هر کس چیزی گفت تا
عثمان متنطق شد که اهل شام و یمن و حرمین و بالجمله اهل اسلام جمیع صح
مجتمع شده بدفع کفار بیرون رویم امیر المؤمنین علیه السلام این رای را
نپسندید و گفت اگر اهل شام بیرون آیند روم بر دیار ایشان تازد
و اگر اهل یمن از وطن دور شوند حبشیان بر سر یمن آیند و اگر اهل حرمین
از حرم دور شوند از اعراب اطراف ایمن نتوان بود و آنگاه اهل اسلام
را فکر آنچه در پشت سر گذاشته یعنی عیالان اهم باشند از آنچه در پیش روست
یعنی محاربه و بیمی از کثرت عجم و اتفاق ایشان نباید داشت فانا لم نکن نقاتل
علی عهد رسول الله صلی الله علیه و آله بالکثرة انما کنا نقاتل بالنصر و خدای تعالی
آمدن ایشانرا بر سر مسلمانان مکروه میدارد از تو یا عمر و هو اولی بتغییر ما یکره
و دیگر آنکه عجم پندارند که مرد در میان عرب قوی بدفع تو عرب مستاصل
خواهند شد پس بتمام همت بر دفع تو کوشند بلکه مصلحت آنست که اهل اسلام
در دیار خود باشند و اصلا حرکت نکنند و اهل بصره که قریبست ببلاد

عجم و از هر طرفی دیگر دشمن ندارند بسه فرقه شده گروهی بر سر عیال باشند
و گروهی بر سر اهل عهود باشند که نقض عهد نکنند و گروه دیگر بمدد اخوان
خود از اهل اسلام که در بلاد عجمند رفته بدفع دشمن کوشند پس همه این رای
پسندیده برین قرار دادند و صواب همان بود و نیز واقف بود بر امور
معینه بر وقایع آتیه و خبر داد از اکثر آنچه واقع شد بعد از آنحضرت از فتنها
در آنچه حکام بنی امیه با خواص اصحاب او کردند از زجر و قتل و غیر آنها از
اموری که مشهور و مستفیض است فیما من مخالف و موالف از جمله خبر میثم
تمار است که از خواص آنحضرت بود و او را خبر داده بود از آنچه عبید الله زیاد
خواهد کرد و چون عبید الله بر دولت یافت از وی پرسید که صاحب تو چه گفته
که من با تو چه خواهم کرد میثم گفت آنحضرت فرموده تو مرا صلب کنی با ده
کس دیگر که دار من کوتاه تر باشد و بزمین نزدیکتر باشم عبید الله گفت
من خلاف آن کنم تا سخن صاحب تو دروغ شود میثم گفت والله که
گفته صاحب من دروغ نشود و تو خلاف آن نتوانی کرد و من میدانم که
از گفته او که تو مرا بکدام از موضع از کوفه بر دار خواهی کشید و من اول
کسی ام که در اسلام معذب بلجام کردن شود پس او را با مختار بن ابی عبیده

در حبس

در حبس کرد و چون بفرموده یزید از حبس بیرون آمده عبدالله حکم بصلب
میثم نمود و چون بر دارش کردند بر در خانه عمرو بن حریث و آن موضعی بود
که حضرت با او نموده بود که ترا در همین موضع بر دار کشند از چوب فلان نخله
و میثم همیشه بعد از گفته حضرت در پای آن نماز میگذارد و میگفت چه مبارک
نخله که من از برای تو آفریده شده ام و تو برای من مهیا شده و بالجمله چون
بر دارش کردند خلق کثیر بر و مجتمع شدند عمرو بن حریث گفت والله که همیشه
با من میگفت که همسایه تو خواهم شد نیکو کن همسایگی مرا من پنداشتم مگر خانه
در جوار من ابتیاع خواهد کرد و بعد از آن عمرو میفرمود که پای دار را آب
میپاشیدند و جاروب میکردند و بوی خوش بکار میبردند و میثم بر سر دار
زبان بمحامد بنی هاشم گشوده فضایل ایشان ذکر میکرد و بعبیدالله گفتند
این مرد شما را رسوا کرد پس بفرمود تا لجامش کردند و پیش از او در اسلام
کسی را لجام نکرده بودند و قتل میثم بده روز قبل از قدوم حضرت امام حسین
علیه السلام بود بجانب کوفه و نیز نقلست که رشید هجری را که از اصحاب
آنحضرت بود گرفته نزد زیاد پدر عبدالله آوردند گفت صاحب تو چه گفت
که با تو چه خواهم کرد گفت فرمود که دست و پای قطع کرده مرا مصلوب سازی

زیاد گفت والله که من نکنم و سخن وی را دروغ گردانم سرش دهید و چون
بیرون رفت زیاد پشیمان شد و گفت با او هیچ کاری بدتر از آنچه امامش
گفته نتوان کرد پس بفرمود تا دست و پایش بریده بر دارش کردند و نیز کمیل بن
زیاد و قنبر مولای امیر المومنین علیه السلام را که آنحضرت خبر داده بود حجّاج
بقتل رسانید نقلست که کمیل اوّل رو پنهان کرد حجاج فرمود تا عطای قوم
او را ببریدند کمیل را بخاطر رسید که عمر من باخر رسیده نیکو نباشد که بسبب من
وظائف قوم من مقطوع شود پس خود را بدست داده کشته شد و نیز قادر
بود بر خوارق عادت و امور معجزه و کدام امری معجزتر از قلع خیبر تواند
بود چنانکه متواترست و از رد شمس دو نوبت یکی چنانکه خواهد آمد و دیگری
در مسیر بصفین چون بزمین بابل رسیده خواستند از آب بگذرند اصحاب
بتعبیه رحال و دواب مشغول شدند و حضرت با جماعتی بنماز عصر ایستاد
و الجماعت مذکوره از کارهای خود فارغ شدند پس بجهت خاطر اصحاب
دعا کرد تا آفتاب بموضع عصر برگشت و مجموع نماز عصر را بجماعت ادا کردند
مانند این امور بسیار نقل شده بر سبیل استفاضه و شیوع که بمجلس انکار آن
نتوانکرد و نیز پوشیده نیست که اشجع ناس بود و شهرت او در شجاعت

نه مرتبه

نه مرتبه ایست که محتاج بذکر باشد غایتش امری که از خوارق عادتست در باب
شجاعت از آنحضرت ذکر کنیم اوّل آنکه گفته اند که از هیچ شجاعی معهود نشده
که از دشمن هنگام مبارزت هرگز زخمی نخورده باشد مگر امیر المؤمنین علیه السلام
دوم آنکه از هیچ شجاعی معهود نشده که هرگز مبارزی ازو نجات یافته
باشد مگر آنحضرت سیوم آنکه در میان ارباب سیر مشهورست که کشته آنحضرت
در میان کشتگان علم بود و گفته و کان علیه السلام اذا علا قدّ و اذا اعترض
قطّ یعنی هرگاه بر سر میزد در طول دو نیمش میکرد و هرگاه بر میان مینواخت
در عرضش بدو پاره میساخت و نیز سخت ترین مردم بود و بموجود جود
میکرد یعنی هر چه داشت میداد در فتوحات مکّی آورده قیمت خاتمی که در
نماز بسایل داد برابر بود با خراج شام که ششصد و چهار خروار طلا بود و بلا
شبهه در شجاعت و سخاوت مصداق قول شیخ ابو علی سینا بود که در مقامات
عارفین گفته العارف شجاع و کیف لا و هو بمعزل عن تقیة الموت والعارف
جواد و کیف لا و هو بمعزل من محبّة الباطل و نیز خلق ترین الناس بود با کمال
باس و مهابت نقلست که معاویه از صعصعة بن صوحان که یکی از اصحاب
حضرت امیر بود از صفت آنحضرت پرسید صعصعه گفت کان فینا کاحدنا

یعنی در میان ما که میبود یکی از ما بود با ما میکفت و آنا می شنید و با ما میخورد
و می آشامید و بهر طرف که میخواندیم اجابت میکرد و در کمال تواضع و نهایت
افتادکی بود و مع ذلک کنّا نهابه مهابة الاسیر المربوط للسیاف الواقف
علی رأسه یعنی با وجود اینهمه میترسیدیم از مانند ترسیدن بزنجیر بسته از جلّادی
که با شمشیر برهنه بر سرش ایستاده باشد و نیز حلیم ترین و عفوکننده ترین
مردم بود و این معلومست از رعایت حال ابن ملجم با عالم بودن بحال او و
عفو کردن از سعید بن العاص که اعدای عدوی او بود با قدرت بر او و
از مروان بن حکم با شدّت عداوت او و علم بحال او و بحال قوم و اولاد او
بعد از انکه در حرب جمل کرفتار شده بود و نیز معلومست از آنچه کرد بمعاویه در صفین
که قوم معاویه پیشتر سر آب را کرفته بودند و اصحاب علی را از آب منع کردند و چون
اصحاب علی سر آب را کرفته بودند و اصحاب علی را از آب منع کردند و چون اصحاب
علی سر آب را از دست ایشان کرفتند ایشانرا از آب منع کنند علیه السلام نکذاشت
و کفت یعنی حدّ السیف ما یغنی عن ذلک یعنی تیزی شمشیر مغنیست از بستن آب و نیز
پوشیده نیست که فصیح ترین مردم بود و بلغای عرب کلام اورا دون کلام خالق
و فوق کلام المخلوق کفته اند و حصر کمالات نفسانی آنحضرت مقدور بشر نیست

خور سند م

والکار

واکابر علما موافق و مخالف در تعدادش مجلّدات پرداخته اند و معترف بعجز
کشته اند و اما اعمال بدنیه که مراد از ان عبادت باری تعالیست و اطاعت
و انقیاد حضرت رسولست پوشیده نیست که از ان زمان که حضرت امیر در
عهد صبی ایمان بحضرت رسول آورد تا آن زمان که رحلت نموده هرکز عبادتی
از و فوت نشده و حتی اینکه نقل کرده اند جمعی کثیر مانند اسماء بنت عمیس و امّ
سلمه و جابر بن عبد الله انصاری و ابو سعید خدری و غیر ایشان از صحابه که
روزی رسول الله صلی الله علیه و آله در خانهٔ خود بود و علی علیه السلام در نزد
او که وحی بر آنحضرت نازل شد آنحضرت تکیه بر ران مبارک علی نمود و غشیهٔ
وحی منجلی نشد و حضرت سر بر نداشت تا آنکه آفتاب غروب کرد و علی نماز
نکذارده بود در آخر وقت نشسته با یما کذارد و آنکاه حضرت را افاقه
دست داده بعلی کفت افاتتک صلوة العصر یعنی فوت شد ترا نماز عصر
علی کفت نخواستم که حایل شوم میان تو و استماع وحی و نماز را با یما کذاردم
و حضرت بعلی کفت دعا کن تا خدای تعالی آفتاب را بر کرداند تا تو نماز ایستاده
کنی و بدرستی که خدا اجابت تو کند چون تو در اطاعت خدا و رسول و بودی
پس علی دعا کرد آفتاب بجای عصر باز کشت تا علی نماز کذارده آنکاه غروب کرد

عاقل را از حدیث هیچ شبهه نماند که شخصی که اینهمه اهتمام در عبادت او باشد
از والبته عبادتی فوت نشواند شد و همه متفقند که آنحضرت اعبد ناس بود
حتی روز ان جبهته صارت کرکبة البعیر لطول سجوده و در نماز در غایت
خشوع و استغراق بود با انکه مخالفین نقل کرده اند که پیکانی که در وقت
حرب در جسد مبارکش میمانده در وقت اشتغال بنماز بیرون می آورده اند
و مواظب بود بر نوافل بجدی که در حرب صفین در شبی که معروفست بلیلة
الهریر پانصد تکبیر یا بیشتر از و شنیدند که در هر تکبیری کردن مخالفین میزد و احرام
نافله می بست اما اطاعت او مر حضرت رسول را بر هیچکس پوشیده نیست
حقیقتش از آنچه او کرد از خوابیدن او در فراش حضرت در شبی که مشرکان
قریش قصد قتل آنحضرت داشتند و حضرت پروردگار او را از ضرر
ایشان نگاه داشت و از جانفشانیها کرده در حرب بدر و احد و خیبر و
خندق و سایر غزاوات که از نهایت شهرت مستغنی از ذکرست
و در جمیع حروب فتح در دست او بود و نسبت در عبادت و فضل
طاعت او آنچه در باب ضربت عمرو بن عبدود در حرب خندق حضرت
رسول فرمود لضربة علی خیر من عبادة الثقلین و در بعضی روایات

وارد شده

وارد شده لضربة علی یوم الخندق افضل من عبادة ثقلین الی یوم القیمة
و نیز ازهد الناس بود لما تواتر من اعراضه عن لذات الدنیا مع اقتداره علیها
الاتساع ابواب الدنیا علیه ضرار بن ضمره در نزد معاویه توصیف آنحضرت
کرد و گفت لقد رایته فی بعض مواقفه و قد ارخی اللیل سدوله و هو قایم فی
محرابه قابض علی لحیته یتململ تململ السلیم و یبکی بکاء الحزین و یقول یا دنیا یا دنیا
الیک عنی الی تعرضت ام الی تشوقت لا ان حینک هیهات غری غیری لا
حاجة لی فیک قد طلقتک ثلاثا لا رجعة فیها فعیشک قصیر و خطرک یسیر و املک
حقیر آه من قلة الزاد و طول الطریق و بعد السفر و عظیم المورد و فی بعض الروایات
و خشونة المضجع یعنی بتحقیق که دیدم علی را در بعضی از مواقف او و از برای مواقف صح
عبادت در وقتی که فرو گذاشته شب پردهای ظلمت را و آن حضرت در محراب
ایستاده و لحیه مبارک بدست گرفته بیقراری میکرد و بیقراری مارگزیده و
میگریست گریه در غایت حزن و میگفت ای دنیا دور شو از من آیا خود را
زینت کرده مانند زنان خود را در معرض خریداری من در آورده و اظهار
اشتیاق بسوی من میکنی فرصت آن نیابی و چه دور از روزیست که کرده
خود را مغرور سازد دیگری را که من محتاج تو نیستم و ترا طلاق گفته ام که هرگز

رجوعی ندارد واین زینت تو زینتی نیست که فریب من تواند داد بنابرآنکه
عیش تو بغایت کوتاهست و قدر تو بغایت قلیل ومرادها که از تو برآید بغایت
حقیر وبعد ازان اعراض کرد از مخاطبه دنیا وگفت آه از کمی زاد و درازی
راه و دوری سفر و عظمت مورد یعنی قیامت وایستادن در پیش خدای
درشتی خوابگاه یعنی قبا ونیز آنحضرت فرمود واللّه لدنیاکم اهون فی عینی
من عراق خنزیر فی ید مجذوم یعنی بحق خدا که این دنیای شما خوارترست در نظر
من از استخوان خنزیری که در دست مجذومی باشد وخواهد که بگوشتی که بان
چسپیده خود را سیر کند وابو عبداللّه بن رافع گفت روزی بدیدن
حضرت رفتم پس پیش آوردند انبان مهر کرده که نان جوینی خشک شده
دران بود ازان باهم خوردیم پس من گفتم یا امیر المؤمنین سبب مهر کردن
انبان چیست فرمود تا حسنین نان جو را بروغن زیتون لبن نکنند بنابر شفقت
با من وگفته اند که آنحضرت کان احسن الناس ماکلا وملبسا وکان نعلاه
من لیف ویرقع قمیصه بجلد تارة بلیف اخری وقیل ما یتدم فان فعل فبالملح
او بالخل فان ترقی فبنبات الارض فان ترقی فبلبن وکان لا یاکل اللحم
الا قلیلا ویقول لا تجعلوا بطونکم مقابر الحیوانات یعنی لباس آنحضرت

مبارکش لیف خرما بود و چوب آهن صح

درشت ترین لباسها وطعامش ناگوارترین طعامها بود ونعلین مبارکش کهنه
می شد پینه میکرد وگاهی بپوست پاره وگاهی بلیف وکم بود که با نان نانخورش
بکار برد واگر میبرد نمک بود یا سرکه واگر ازان می افزود سبزی واگر ازان هم
افزود شیر وگوشت تناول نمیکرد مگر بر سبیل ندرت ومیگفت مگردانید شکمهای
خود را گورستان حیوانات وباید دانست که این اوصاف وامثال این اوصاف
متواترست ومخالفین نقل این پیش از موافقین کرده اند وهم چنین در جمیع کمالات
آنحضرت جمهور علمای اهل سنت را سخنی نیست واکثر دران باب مؤلفات ساخته اند و
مجلدات پرداخته ومیگویند که درین کمالات واوصاف احدی با او مساوی بلکه نزدیک
هم نیست وبدرجه از درجات او در علم وعمل کسی نرسید وبا وجود اینهمه قایلند
با فضیلت ابو بکر ومتمسک میکنند درین قول با جماعتی که حقیقتش معلوم شد ومیگویند که
فضیلت در سایر کمالات منافی مفضولیت در کثرت ثواب نیست یعنی فضیلت یعنی
کثرت ثوابست وابو بکر اکثر ثوابا از علیست وهیچ تامل نمیکنند واندیشه هم ندارند
که کسی تامل کند وبداند ثواب مترتب نیست مگر بر علم یا بر عمل پس هرگاه علی در علم وعمل
زاید باشد بر دیگران چگونه در ثواب دیگری برو زاید تواند بود وعجب اینست که
ابو بکر اکتفا نموده تفضیل عمر وعثمان نیز بران حضرت میکنند ومنازعه معاویه را

نیز باآنحضرت در امر خلافت معقول میدانند بنا بر تجویز خطا در اجتهاد و منقولست
که آنحضرت میفرمود الدّهر انزلنی انزلنی انزلنی انزلنی حتّی قیل معاویه و علی یعنی
روزگار و مغرور شدن اهل روزگار باو و اعراض کردن ایشان از قبول حق
فرود آورد و مرتبهٔ مرا فرود آورد و فرود آورد تا مشتبه شدم بمعاویه
و گفتگو شد که آیا معاویه بر حقّست یا علی و چه خوب ادا کرده شیخ ابو علی سینا
مزیّت آنحضرت بر سایر صحابه حیث قال واما علی بن ابی طالب علیه السلام فکان
شمس فلک الحقیقة و قطب سماء المعرفة و کان علیه السلام فیما بین اصحابه کالمعقول
فیما بین المحسوس دلیل دیگر بر تفضیل آن سرور آنست که حضرت رسول صلی الله علیه
و آله آن سرور را نفس خود خوانده و آیه مباهله مؤیّد اینست و مبادی
با انبیای عظام گردانیده حیث قال صلی الله علیه و آله من اراد ان ینظر الی
آدم فی علمه و الی نوح فی تقواه و الی ابراهیم فی حلمه و الی موسی فی هیبته و الی عیسی
فی عبادته فلینظر الی علی بن ابی طالب علیه السلام و ظاهرست افضلیت انبیا
سیما پیغمبر ما صلی الله علیه و آله پس علی افضل باشد از باقی صحابه و هو المطلوب
دلیل دیگر آنکه محبوب ترین خلق خدا بود بعد از پیغمبر بسوی خدا بدلیل خبر طایر
مشوی حیث روی انه اهدی الی النبی صلی الله علیه و آله طایر مشوی فقال اللهم ائتنی

باحبّ

باحبّ خلقک یاکل معی فجاء علی علیه السلام یعنی مرغ کبابی بهدیه نزد حضرت آوردند
فرمود که خداوندا برسان محبوب ترین خلق خود را بسوی من که با من شریک شود
در تناول این کباب فجاء علیّ علیه السلام و نیز محبوب ترین مردانست نزد پیغمبر بدلیل
خبر عایشه که مذکور شد و شک نیست که محبوب ترین خلق پیش خدا و رسول افضل خلقست
پس علی افضل خلقست بعد از رسول و هو المطلوب **فصل چهارم** در بیان طریق معرفت
سایر ائمه معصومین صلوات الله علیهم اجمعین و بیان انحصار ائمه در اثنا عشر بدانکه
چون امامت علی علیه السلام ثابت شد بطریق اثبات امامت سایر ائمه بنص آنحضرت
ثابت شود و نصّ آنحضرت بتواتر بما رسیده چه متواترست در میان شیعه بتنصیص
آنحضرت مر حسن علیه السلام را و همچنین تنصیص حسن مر حسین علیه السلام را و تنصیص حسین
مر زین العابدین و تنصیص علی مر محمد باقر را و تنصیص محمد باقر مر جعفر صادق را
و تنصیص جعفر صادق مر موسی کاظم را و تنصیص موسی مر علی الرضا و تنصیص علی
مر محمّد الجواد را و تنصیص الجواد مر علیّ الهادی را و تنصیص هادی مر حسن العسکری را و
تنصیص حسن مر محمد بن الحسن را که آخر ائمه اثنی عشرست و قایم و غایبست تا آنکه
مأذون شود بخروج علیه و علیهم صلوات الله و سلامه و تنصیص بر اثنی عشر از حضرت
پیغمبر نیز در میان شیعه امامیه متواترست و از جمله اینکه گفت مر حسین علیه السلام را

ابنی هذا امام ابن امام اخوه امام ابو ائمة تسعة تاسعهم قایمهم و حدیث لوح نیز
که جبرئیل بحضرت پیغمبر آورده که دران لوح اسماء القاب ائمه اثنا عشر مکتوب بوده و
ان حضرت آن لوح را بحضرت فاطمه صلوات الله علیها سپرده متواترست و از هر
کدام از ائمه نیز بر مجموع ما بقی متواترست و حصر ائمه در عدد اثنا عشر و وجوب غیبت
امام ثانی عشر نیز از پیغمبر و از هر کدام از ائمه متواترست و کیفیت تواتر بنحویست
که سابقا مبین شد و تنصیص بر ائمه اثنا عشر از حضرت پیغمبر بطرق مخالفین در اخبار
کثیره منقول شده و بالجمله علم قطعی عادی بخصوص مذکوره حاصلست و علمای مخالفین
نیز رفع این علم از خود نمیتوانند نمود و اکثر قایل بآن شده اند و بسیاری از علمای
الجماعت مصنفات در فضایل ائمه معصومین ترتیب داده و اما بامامت بمعنی
خلافت قایل نیستند و لفظ امام در عبارت حدیث نبوی بمعنی عالم و پیشوا و
مقتدا در دین حمل میکنند و غافلند ازین که لفظ خلیفه نیز در بعضی احادیث واقع
شده چنانکه حدیث مسروق حیث قال بینا نحن عند عبد الله بن مسعود اذ تقول
لنا شاب هل عهد الیکم نبیکم کم یکون من بعده خلیفة قال انک لحدیث السن و ان
هذا شئ ما سالنی احد عنه نعم عهد الینا نبینا صلی الله علیه و آله ان یکون بعده اثنا عشر
خلیفة عدد نقباء بنی اسرائیل یعنی مسروق گفت بودیم پیش عبد الله بن مسعود که یکی از

کبار صحابه است وقتی که پرسید جوانی از ما آیا گفته است پیغمبر شما بشما معهود کرده است
که بعد از و چند خلیفه خواهد بود و ابن مسعود گفت بدرستی که تو جوانی کم سال و نا آزموده
و با مور دنیا عارف نشده و اینکه تو پرسیدی هیچکس از من نپرسیده آری معهود کرده است
پیغمبر ما با که بعد از و دوازده خلیفه خواهد بود بعدد نقیبان بنی اسرائیل که خلفای
موسی بودند بالجمله چون ثابت شد بثبوت نص بر باقی ائمه بثبوت امامتشان آن نیز ظاهر باشد
چه دانستی که در امام عصمت و نص هر دو معتبرست و در زمان هر یک ازین ائمه هر که
قایل بامامت دیگری است نه ادعای عصمت برای او کرده و نه ادعای نص پس امامت
او باطل باشد و چون واجبست وجود امام در هر زمانی و ثابتست نص بر امامی
از ائمه اثنا عشر که زمان مفروض باشد پس واجبست که امام او باشد بدلیل اجماع
مرکب و چون امام او باشد بدلیل اجماع مرکب معصوم نیز باشد بنا بر آنکه عصمت
شرطست در امامت و بعضی از فرق شیعه که مدعی نص بر امام خودند قایلند بانتهای
امامت بامامی و بغیبت او که معلومست بیقین موت آن امام مانند کیسانیه که قایلند
بامامت و غیبت محمد بن الحنیفه مانند ناووسیه و اقفه بر امام جعفر صادق و مانند واقفه
بر امام موسی کاظم و قطحیه که قایلند بامامت عبد الله بن جعفر و مانند اسمعیلیه که قایلند
بامامت اسمعیل بن جعفر چه موت اینهمه ائمه معلومست بیقین پس اگر امامت ایشان

منتهی میشد خلو زمان از امام لازم می آمد و بطلان این ثابت شد پس این مذاهب
همه باطل و ایضا دلیل بر بطلان این مذاهب انقراض اهل این مذاهب است و عدم
بقاء احدی از آنها و انقراض قائلین بحق تا وقت موعود محالست و گرنه بطلان
شریعت حقه لازم آید چه بقاء شریعت نتواند بود مگر بآنکه جماعتی اقامت آن کنند
و چون اقامت آن کنند اهل آن باشند و حال آنکه بقاء شریعت حقه الی یوم
الموعود از ضروریات دینست پس بطریق قیاس استثنائی گوییم اگر یکی از مذاهب
مخالفین حق باشد لازم آید با عدم وجوب عصمت و نص بر امام و خلو زمان از
امام و با انتفاء شریعت حقه پیش از وقت موعود و لیکن انتفاء وجوب عصمت
و نص و خلو زمان از امام و انتفاء شریعت حقه هر سه محالست نتیجه دهد که پس حقیقت
مذاهب مخالفین با جمعهم محالست و هو المطلوب و چون حقیقت مذاهب مخالفین
محال باشد بطلانش ثابت باشد و چون بطلانش ثابت باشد مذهب امامیه اثنا عشریه
حق بود و الا لازم آید خرق اجماع مرکب و خروج حق از میان امت محمد صلی الله
علیه و آله و این محالست پس بطریق قیاس استثنائی گوییم هر گاه خرق اجماع مرکب
و خروج حق از امت محال باشد واجبست که مذهب امامیه اثنا عشریه حق باشد
بنا بر آنکه هیچ مذهبی دیگر حق نیست چنانکه دانسته شد لیکن خرق اجماع مرکب و خروج

حق از امت

حق از امت محالست نتیجه دهد که پس مذهب امامیه اثنا عشریه حقست و هو المطلوب
و مذهب زیدیه نیز بعدم ادعاء عصمت باطلست چه زیدیه قایل بوجوب
عصمت نیستند و بعضی از متاخرین ایشان که مدعی آن شده خلاف
اجماع کرده چه دعوی عصمت اشخاصی کرده که پیش از و جمیع امت متفق بوده
بعدم عصمتشان و حال آنکه ادعاء عصمت بی ادعای نص و ظهور معجزه کرده
و این ظاهر البطلانست چه عصمت بدون نص و اظهار معجزه متحقق نتواند شد
دلیل دیگر بر تعیین باقی ائمه اثنا عشر اجماع شیعه است و بیانش موقوفست
بتمهید مقدمه و آن چنانست که امت بعد از آنکه متفق شده اند در حجیت
اجماع مختلفند در وجه حجیت اجماع جمهور شیعه قایلین بوجوب وجود معصوم
برانند که وجه حجیت اجماع اشتمال اوست بر قول معصوم که واجبست وجود او
در هر زمان و جمهور اهل سنت که قایل بوجود معصوم نیستند برانند که
وجه حجیت اجماع و امتناع اتفاق امتست بر خطا عقلا و سمعا اکثر برانند
که امتناعش سمعیست و مستند اند باحادیثی که دالست بر امتناع اجتماع
امت بر خطا و بعضی برانند که عقلیست و این مذهب ظاهر البطلانست چه خطا
بر هر یک هر گاه جایز باشد بر مجموع نیز جایز خواهد بود چه درین موضع

حکم کل و حکم احاد یکی باشد لا محاله چه خطا و ثواب امری نیست که متعلق مجموع
من حیث المجموع تواند بود بلکه متعلق بمعروض هیأت اجتماعیه است و فرق
میان هر یک از احاد و جمیع احاد بمعنی معروض هیأت اجتماعیه نیست پس
هر چه بر هر یک از احاد جایز باشد بر مجموع نیز جایز باشد و انچه گفتیم منتقض
نشود بتواتر چه تواتر چون مستند باحساست عقل حکم کند بامتناع اتفاق
جمع کثیر بر غلط حتی عادة و اجتماع چون در معقولات نظریست ممتنع نباشد
اتفاق جماعت هر چند در نهایت کثرت باشند بر خطا در نظر بنا بر عروض
شبهه مر جمع را و همچنین مذهب اکثرین نیز باطلست چه بر تقدیر صحت
احادیث تواند بود که عدم اجتماع امت بر خطا بنا بر ان باشد که واجبست
در هر زمان وجود معصومی در میان امت نه بنا بر انکه اتفاق همه بر خطا
با وجود جواز خطا بر یک واقع نتواند شد پس ثابت شد که حق مذهب
شیعه است پس چون حجیت اجماع بنا بر وجود معصوم باشد پس اجماع شیعه
با وجود مخالفت جمیع اهل سنت که اکثر امتند حجت باشد بسبب انکه معصومی
که واجبست وجود او لا محاله در میان فرقه شیعه باشد و امام شیعیان باشد
پس نتواند بود که قول او در میان قول مجموع شیعه نباشد و هر گاه قول معصوم

داخل

داخل در قول مجموع شیعه باشد پس اجماع شیعه حجت باشد و هو المطلوب و بعد از
تمهید این مقدمه گوییم چون اثبات عصمت و امامت علی علیه السلام بدلایل
علیحده بی حاجت باجماع کردیم پس گوییم اجماع شیعه منعقدست بر انکه امام
بعد از علی بن ابی طالب حسن بن علی علیهما السلام و اجماع شیعه حجتست
بسبب دخول علی در میان ایشان که عصمت و امامتش بدلیل غیر اجماع ثابت
شد پس حسن امام باشد و همچنین اجماع شیعه منعقدست بر امامت حسین
بعد از حسن علیهما السلام پس حسین امام باشد و بعد از حسین علیه السلام
شیعه دو فرقه شدند بعضی قایل شدند بامامت محمد بن حنیفه و بعضی بامامت
علی بن الحسین و چون مذهب قایلین بامامت علی بن الحسین حق و چون مذهب
قائلین بامامت محمد حنیفه باطلست بدلیلی که دانسته شد پس معصوم در
میان شیعه داخل بود و در میان آن جماعت از شیعه داخل نتواند لاستحالة
بطلان قول المعصوم پس داخل باشد در فرقه که قایلند بامامت علی بن الحسین
امام باشد و بعد از علی بن الحسین محمد بن علی الباقر علیه السلام و چون مذهب
زیدیه باطل شد پس امامت محمد الباقر علیه السلام و چون زیدیه باطل شد
پس امامت محمد الباقر حق باشد بنا بر اجماع فرقه محقه و فرقه محقه متفقند

فرقه محقه مختلف شدند بعضی قایلند بامامت زید بن علی بن الحسین و بعضی بامامت صح

برامامت جعفر بن محمّد بعد از محمّد بن علی پس جعفر بن محمّد بعد از محمد بن علی پس
جعفر بن محمد امام باشد درینجا محقّه مختلف شدند بعضی وقف کردند بر
جعفر و بعضی قایل شدند از و بامامت عبد الله بن جعفر و بعضی بامامت اسمعیل بن
جعفر و بعضی بامامت موسی بن جعفر و وقف بر جعفر و امامت عبد الله
و اسمعیل باطلست پس موسی بن جعفر امام باشد و قائلین بامامت موسی نیز مختلف
شدند بعضی وقف بر موسی کردند و بعضی بامامت علی بن موسی قایل شدند و چون
وقف بر موسی باطلست پس علی بن موسی امام باشد و بعد از و متفقند بامامت
علی بن محمّد پس او امام باشد و بعد از و بامامت حسن بن علی پس او امام باشد
و بعد از و مختلفند بعضی قایلند بامامت جعفر برادر حسن و دیگران بامامت
محمد بن الحسن علی الخلف القایم و چون امامت جعفر بموت او و انقراض قایلین
بامامتش باطلست پس محمد بن الحسن علیه السلام امام باشد و هو المطلوب
دلیل دیگر بر تعیین ائمه ظهور معجزه است چه متواترست در میان امامیه که
هر کدام از ائمّه اثنا عشر دعوی امامت کردند و اظهار معجزه نمودند و
پیشتر دانستی که معجزه دلیل صدق صاحب معجزه است پس هر کدام امام باشند
و چون امام باشند معصوم نیز باشند چه امامت بی عصمت متحقق نتواند

شد و هو

شد و هو المطلوب **فصل پنجم** در بیان غیبت صاحب الزمان علیه السلام
که امام ثانی عشر از ائمه اثنا عشرست صلوات الله علیهم بدانکه چون ثابت
شد نصوص متواتر از حصر ائمه در عدد اثنا عشر و ثابت نصوص متواتره
در مرتبه ثانی عشر بمحمد بن الحسن العسکری علیهما السلام و ثابت شد امتناع
خلوّ زمان تکلیف از امام معصوم پس واجبست که امام ثانی عشر محمد بن الحسن
موجود و حی باشد و امام زمان باشد تا انتهای زمان تکلیف پس بطریق قیاس
استثنائی گوییم اگر محمد بن الحسن موجود نباشد لازم آید خلوّ زمان از امام
یا بطلان انحصار ائمه اثنا عشر لیکن خلوّ زمان و بطلان انحصار هر دو محالست
پس نتیجه میدهد که محمد بن الحسن موجود باشد دلیل دیگر امّت درین زمان بر سه
مذهبند بعضی قایل نیستند بوجود امامی و بعضی قایلند بوجود امامی که مدّعی
عصمت و نص برای او نیستند و بعضی قایلند بوجود امامی معصوم منصوص
علیه و محمد بن الحسن است و چون ثابت شد امتناع خلوّ زمان از امام باطل
شد مذهب اوّل و چون ثابت شد وجوب عصمت و نصّ بر امام باطل
شد مذهب دویم نیز پس اگر مذهب سیوم نیز باطل باشد لازم آید اتفاق امت
بر خطا و خروج حق از میان امّت و این باطلست باتفاق پس مذهب سیوم

حتی باشد و محمد بن الحسن موجود و حی و امام باشد بطریق قیاس استثنائی گوییم هرگاه
اتفاق امت بر خطا محال باشد باید محمد بن الحسن موجود باشد لیکن اتفاق بر خطا
محالست نتیجه دهد پس محمد بن الحسن موجودست و هو المطلوب دلیل دیگر محمد بن
الحسن امام بود بنص متواتر پس معصوم نیز بود و نص نکرد بر امامت دیگری
بالاتفاق و نیز ممتنع بودی عدم نقلش عادة لیکن منقول نشده مطلقا پس
باید که الآن نیز موجود باشد که اگر موجود نبودی واجب بود بر او نص بر دیگری
و ترک واجب از معصوم ممتنعست پس باید که محمد بن الحسن موجود باشد
پس بطریق قیاس استثنائی گوییم اگر محمد بن الحسن امام معصوم بود هرگاه نص
بر دیگری نکرده باشد واجبست که موجود باشد لیکن نص بر دیگری نکرده
نتیجه دهد که پس موجود باشد و هو المطلوب و چون ثابت شد بدلایل
ثلثه وجود محمد بن الحسن پس باید که غایب باشد و اگر ظاهر بودی معروف بودی
لیکن معروف نیست پس غایب باشد پس هرگاه امام معصوم موجود و غایب باشد
بر ما نیست بیان غیبت او بر سبیل تفصیل و معلومست علی الجمله که سبب غیبت
از جانب امام نیست بنا بر آنکه معصومست و واجبست بر او ظهور و قیام بامر
امامت و اقامت شرایع و ترک واجب از معصوم ممتنع پس سبب غیبت

امام

امام از طرف رعیت باشد بنا بر عدم نصرت پس هرگاه متحقق شود ظن
نصرت از رعیت ظهور بر امام واجب شود اگر سؤال کنند که وجوب وجود
امام در هر زمان بنا بر آنست که لطفست وجود امام و لطف وقتی متحقق
شود که امام ظاهر باشد پس با غیبت امام لطف چگونه متحقق تواند شد و چه فرق
باشد میان اینکه امام موجود نباشد و اینکه موجود باشد و متصرف در امور
نباشد جواب گوییم چنانکه اگر امام ظاهر باشد و کسی اطاعت وی نکند هیچ شک
نیست که قدحی در لطف بودن امام حاصل نشود کذلک غایب بودن امام
هرگاه سبب غیبت خوف اعادی و عدم نصرت رعیت باشد ضرری بلطف بودن
امام نتواند کرد چه عدم نصرت درین صورت بمنزلهٔ عدم اطاعتست دران
صورت و فایدهٔ این لطف باین ظاهر شود که هرگاه امام موجود باشد
و غایب هر آینه تعذیب خدای تعالی مر عاصیان را که سبب غیبت امام از جانب
ایشانست عقلا قبیح نخواهد بود چنانکه در صورت ظهور امام و عدم
اطاعت وی بخلاف اینکه امام اصلا موجود نباشد چه درین صورت
لامحاله تعذیب قبیح باشد بسبب آنکه حجت خدا بر بنده درین صورت تمام
نشود و اینکه گفتیم نسبت بمخالفین است و جماعتی که نصرت ایشان

مبذول نیست بر تقدیر ظهور امام نیز و اما نسبت بشیعیان که حضرت
ایشان همیشه معد و مهیّات لطف بجهة ایشان در غیبت امام نیز بسیار
مثل صبر کردن حرمان ملازمت امام و منتظر فرج بودن و اجتناب از قبایح
بنابر اعتقاد وجود امام و امکان ظهور و تمکن او نیز از اقامت حدود
در هر لحظه و مانند آن و اما طول عمر صاحب الزمان علیه السلام هیچ شبهه نیست
در امکانش و بر تقدیری که ممتنع عادی باشد درین زمان از مقوله خارق
عادتست و ثابت شد جوازش در غیر انبیا نیز و بالجمله هرچه بدلیل ثابت
باشد استبعادات عادتی منافی آن نتواند **فصل ششم** در احوال ائمه جور
و وجوب براءت از ایشان چون معلوم شد اعیان ائمّه که منصوصند از
جانب خدا و رسول و واجب العصمه و مفترض الطاعه اند پس هر که دفع ایشان
از مراتب و منازلی که خدای تعالی بجهت ایشان مقرّر داشته نماید و خود بجای
ایشان بحیله یا بغلبه قرار گیرد کافر باشد و هر که اعانت او نیز کند کذلک باشد
باجماع امامیه و بنابر آنکه دفع امامت مثل دفع نبوّت باشد و دافع نبوّت لا
محاله کافرست پس دافع امامت کافر باشد بیانش آنست که همچنانکه شریعت
محتاجست بنبی در حدوث و ابتدا کذلک محتاجست بامام در حفظ و بقا و عقل

وافق

د فرقی میان این دو صورت نکند و وجوب هر دو بدلایل عقلیه قطعیه ثابت
باشد و مؤید اینست حدیث و من مات و لم یعرف امام زمانه مات
میتة جاهلیة که مخالف و موافق متفقند در صحّت آن و همچنین حدیث حربک
یا علی حربی و سلمک سلمی و شک نیست که میتة جاهلیت میته کفرست و کذلک
حرب نبی کفرست پس هرگاه جاهل بامام کافر باشد بمقتضای حدیث اوّل
جاحد و محارب امام و دافع او از منزلت امامت بطریق اولی کافر باشد
و از آنچه گفتیم ثابت شد که امامت اصلیست از اصول دین مثل نبوّت
پس خلفای ثلثه متقدّم بر امیر المومنین علیه السلام و خامس منازع و سایر
منازعین و همچنین جمیع خلفای بنی امیّه و بنی العبّاس و جماعتی که اعوان
و انصار ایشان بوده اند در خلافت مقطوع الکفرند بلا شبهه و واجبست
براءت از ایشان و لعن بر ایشان چنانکه واجبست براءت و لعن
بر مثل ابوجهل و عتبه و شیبه از مشرکان قریش که محاربه با حضرت رسول
کردند و دفع او از مرتبه رسالت خواستند و بعضی از علمای ما رضوان الله
علیهم استثنا کرده اند از خلفای بنی امیّه معاویة بن یزید و عمر بن عبد العزیز
را بنابر ترک خلافت از اول و رد فدک از ثانی و لا یخفی قربه من الصواب

وان کان لفظ قاطبة فی قول المعصومین فی لعن بنی امیّة اللهم العن بنی
امیّة قاطبة منافیه بحسب الظاهر اما مخالفین که معتقد ائمه ضلالند اگر از اهل
جحود و عناد باشند شک نیست از کفر استحقاق لعن ایشان و الا اگر ارباب
شبهه یا عوام باشند حال ایشان دران مرتبه نیست اگرچه بنابر آنکه خالی از
تقصیر نیستند معذور نخواهند بود اما اگر قاصر باشند از درجه تقصیر معذور توانند
بود اگر سوال کنند که اگر جماعت مذکوره کافر میبودند هرآینه جاری میبود
بر ایشان احکام کفر من منع الموارثة و المدافنة و الصلوة علیهم و اخذ
الغنیمة و اتباع المدبر و معلومست که حضرت امیر علیه السلام در وقت
قدرت اجرای هیچیک ازین احکام نکرد جواب گوییم که احکام کفر مختلف باشد
چه حکم حربی غیر حکم ذمی باشد در قبول جزیه و تقریر بر دین خود و عدم آن
باتفاق و در جواز نکاح و اکل ذبیحه و عدم آن نزد مخالفین پس تواند بود
که این نوع از کفر که مظهر شهادتین باشند حکمشان غیر حکم سایر کفار باشد
در احکام مذکوره و معتزله نیز قایلند بکفر مجبره و مشبهه با آنکه احکام کفر بر
ایشان جاری نگردانند **فصل پنجم** در معاد و مراد از معاد اعتقاد کردنست
بوجوب اعاده کردن خدای تعالی جمیع مردگان مکلّفین در روزی که معروفست

بروز قیامت و حاضر کردن همه را در موقف واحد بجهت حساب اعمال
و حکم کردن بدخول کافران و عاصیان بدوزخ که عبارتست از دار
مهیا بجهت رسانیدن عقاب و بدخول مؤمنان به بهشت که عبارتست از دار
اماده بجهت ایصال ثواب و مقصود ازین باب در چند فصل مبیّن گردد
فصل اوّل در بیان وجود معاد و صحّت اعاده بدانکه معاد در لغت
بمعنی بازگشتست و مراد درین جا بازگشت روحست به بدن بعد از
مفارقت ازو و از ضروریات دینست وجوب بازگشت روح بسوی
بدن در روز قیامت برای دریافتن جزای عملی که در دار دنیا کرده باشد
و عقل نیز دالست بر وجوب معاد بنابر وقوع وعد بثواب و وعید بعقاب
و واجبست وفا کردن بوعد و وعید و آن موقوفست بباز گشتن روح
ببدن و نیز حکمت مقتضی وجوب معادست و الّا امر بطاعت و نهی از محرّمات
عبث بودی و صدور عبث از خدای تعالی ممتنع پس امتناع صدور عبث
موجب ایصال ثواب و عقابست و ایصال موقوف بمعاد پس معاد واجب باشد
پس بطریق استثنائی گوییم اگر معاد واجب نبودی وعد و وعید باطل و امر و
نهی عبث بودی لیکن بطلان وعد و وعید و عبث بودن امر و نهی ممتنعست

بنتیجه دهد که پس معاد واجبست اگر سوال کنند که وجوب معاد فرع صحت اعادت
و اعاده روح ببدن صحیح شواند بود چه اگر جایز باشد با بعین البدن اول خواهد
بود و این محالست بنا بر انعدام بدن اوّل و امتناع اعاده معدوم بعینه
بالضّرورة یا بمثل بدن اوّل و این نیز ممتنعست و الّا لازم آید که مثاب و معاقب
باید غیر مطیع و عاصی باشد و این ظلمست و قبیح و جوابش بر دو وجه است یکی بر مذهب
محقّقین که قایلند بتجرّد روح و بقای وی بعد از موت بدن پس گوییم بدن
بعد از مفارقت روح معدوم شود بحسب صورت و باقی باشد بحسب ماده و در
وقت اعاده فایض شود بر ماده بدن صورتی مثل صورت اول و تعلّق
گیرد باین بدن معاد روحی که مجرّدست و باقیست بالتشخص و تشخّص انسانی
نیست مگر تشخّص نفس ناطقه که روح عبارت از وست و در تشخّص نفس ناطقه
ماده بدن دخلست با صورت مانه با صورتی معیّن و نمی بینی که شخصی
طفل بعینه همان شخص کهل و شیخ است با آنکه بدن کهل و شیخ بعینه بدل
طفل نیست پس هرگاه روح مثاب مثلا بعینه روح مطیع باشد که باقیست
بالتشخص و ماده بدنش بعینها ماده بدن وی لازم نیاید که مثاب غیر مطیع
باشد چنانکه لازم نیست که کهل مثلا غیر طفل باشد وجه دویم بر مذهب جماعتی

که قایل

که قایل نیستند بتجرّد روح بلکه روح را قایم دانند ببدن و فانی دانند بموت بدن
لیکن گویند که بدن بعد از موت معدوم نمی شود بل متفرّق شود اجزای وی و آنچه معدوم شود
بسبب موت حیات بدن باشد و مشروطست باجتماع اجزای بدن و در روز
قیامت چون اجزای متفرّق شده جمع شود باز حیوة یابد و شخصی همان شخص اوّل
باشد بعینه چه تفرّق اجزای جسم را موجب زوال تشخّص وی ندانند و این هر دو
جواب بنا بر تسلیم امتناع اعاده معدومست بعینه و در میان مردم جماعتی
هستند که قایل بامتناع مذکور و کار بر ایشان لامحاله آسان باشد و محتاج بجواب
نباشند و باید دانست که آنچه گفتیم در وجوب معاد دلالت کند بر وجوب معاد
جسمانی بنا بر آنکه ثواب و عقاب موعود ثواب و عقاب جسمانیست و ایصال
ثواب و عقاب جسمانی لامحاله موقوفست باعاده بدن بسبب آنکه روح بی توسط
بدن قبول لذّت و الم جسمانی لامحاله نتواند کرد و ظاهرست که ثبوت لذّت
و الم جسمانی منافی ثبوت لذّت و الم روحانی نیست چنانکه مذهب محقّقین
قایلین بتجرّد نفس ناطقه است پس حق ثبوت روحانی و جسمانی هر دو باشد
امّا روحانی بنا بر تجرّد نفس ناطقه و بقای وی بعد از مفارقت از بدن و
التذاذ وی بکمالات حاصله از علم و عمل و تالّم وی از ضدّ کمالات و امّا جسمانی

بنابر وجوب ابقای وعد و وعید که موجب ایصال ثواب و عقاب جسمانیست لکن
وچون صحت اعتقاد دین موقوفست باعتقاد تجرد نفس ناطقه نیست واین
رساله منحصرست در ذکر اعتقادات دینیه لهذا از اثبات تجرد نفس وبیان تفصیل
لذات و آلام روحانی اعراض لازم شد تا خلاف شرط نباید واگر کسی را توفیق ذوق
اطلاعی بر امثال این مسایل باشد رجوع بگوهر مراد کند فصل دوم در بیان
وعد و وعید و ثواب و عقاب و جنت و نار و سایر امور اخروی بدانکه
وعد عبارتست از اخبار بوصول نفع بموعود و وعید از اخبار بوصول
ضرر بموعود و نفع اگر مستحق باشد و مقارن تعظیم و اجلال آنرا ثواب گویند و
اگر مستحق باشد و غیر مقارن بتعظیم عوض گویند و اگر غیر مستحق باشد آنرا تفضل
گویند و ضرر اگر مستحق باشد و مقارن اهانت و استخفاف بود عقاب گویند
پس ثواب نفعیست مستحق مقارن تعظیم و عقاب ضرریست مستحق مقارن استخفاف
و وجوب ثواب عقلیست چه ثواب در برابر فعل مکلف به و ترک منهی عنه است که
مشتملند لامحاله بر مشقت و الزام امور شاقه بدون منافع عظیم اعظم از
مفارقت تعظیم نتواند بود و مجرد نفع که عوض باشد هر چند قبیحست عقلا و هیچ عظیم
عظیم بود نباکه در برابر مشقت و تکلیف نباشد پس الزام آن مشقت قبیح

باشد لامحاله واما وجوب عقاب حق اینست که عقلی نیست چه برای انزجار از قبایح
واخلال بواجبات استحقاق عقاب واحتمال آن کافیست بلکه وجوب عقاب
سمعیست و مجموع علیه خلوص ثواب از شائبه ضرر و خلوص عقاب از شائبه
نفع اما خلوص ثواب بسبب آنکه اگر خالص نباشد اتم از عوض که خالص باشد
نخواهد بود و در برابر مشقت تکلیف نتواند بود و واقع شد و اما خلوص عقاب
بسبب آنکه در انزجار ادخل باشد لامحاله و وجهت دوام ثواب عقلا چه احتمال
انقطاع شائبه ایست که وجهت خلوص ثواب ازان و اما دوام عقاب
حق اینست که عقلی نیست چون اصل عقاب و احتمال انقطاع موجب عدم خلوص
نیست چه احتمال دوام منافی آنست بلکه سمعیست و مختلف فیه و حق دوام اوست
برای کفار و انقطاعش از فساق اهل ایمان اما دوامش برای کفار لدلالة
القرآن علیه دلالة ظاهرة و لا تقبل التاویل و اما انقطاعش از فساق بنا
بر استحقاق ثواب بایمان و سایر اعمال خیر و وجوب دوام ثواب اجماعی
پس متقدم نتواند بود بر عقاب و مجتمع نیز نتواند بود با عقاب پس لابدست
تقدیم عقاب و انقطاعش برای ایصال ثواب و اما حقیقت جنت و نار که
یکی داریست آماده برای ایصال ثواب و دیگری برای ایصال عقاب از ضروریات

دینست وتحقّقش فی الجمله مجمع علیه و وجود جنّت و نار الآن مختلف فیه است وحق
وجود است الآن لدلالة الظواهر علیه مع عدم المعارض الذی یصلح للمعارضة امّا عذاب
قبر اجماعیست وتوقّعش فی الجمله وخلافی که بعضی کرده اند بعد از تحقّق اجماع صادر شده
واز درجهٔ اعتبار ساقطست وامّا وقوعش عقیب دفن خلافیست وبعضی برآنند
که قریب بقیام الساعة واقع خواهد شد وهرچه در باب امتناع عذاب قبر گویند مجرّد
استبعادست وهیچگونه امتناعی متصوّر نیست وامّا سؤال وحساب اعمال ونشر
صحایف در روز قیامت وهمچنین میزان وصراط واشهاد جوارح جمیع این امور اجماعیست
وقرآن وحدیث شاهد برآن پس واجبست اعتقاد بجمیع آنها فصل سیم در بیان
ایمان واسلام وکفر وفسق ونفاق بدانکه شک نیست که معنی ایمان بحسب لغت تصدیق
واذعانست کما قال الله تعالی حکایة عن اخوة یوسف وما انت بمؤمن لنا یعنی
تو تصدیق نمیکنی وباور نمیداری سخنی را که ما گفتیم وقال یؤمنون بالجبت والطاغوت
یعنی تصدیق میکنند وباور میدارند سخن کاهنان وساحران ومبطلان را و
نیز عرب گوید در محاورات خود فلان یؤمن بکذا وفلان یؤمن بکذا ومانند این
بسیارست وامّا بحسب شرع خلافست علما را اشاعرة برآنند که تصدیق بقلبست
مر پیغمبر را صلی الله علیه وآله فی جمیع ما جاء به النبی من عند الله ضرورة بدون اعتبار

لسان

لسان وقریب این مختار شیخ الطائفه ابو جعفر طوسیست رحمة الله علیه فانّه قال
الایمان هو التصدیق بالقلب ولا اعتبار بما یجری علی اللسان وکل من کان عارفا بالله
وبنبیه وبجمیع ما اوجب الله علیه معرفة فهو مؤمن وبعضی برآنند که ایمان مجرّد اقرار بلسانست
وبعضی برآنند که ایمان مجموع تصدیق بقلبست با اقرار بلسان واین مختار محقق طوسیست
قدّس الله سرّه وبعضی از اصحاب ما برآنند که مجموع تصدیق بقلب واقرار بلسان وعمل
بجوارحست ودلالت برین قول بسیاری از احادیث معصومین سلام الله علیهم اجمعین
ومعتزله برآنند که ایمان عبارتست از طاعات با فرایض کما هو مذهب بعضهم ویا فرایض
با نوافل کما هو مذهب الآخرین وشیخ طوسی استدلال کرده بر مختار خود باینکه ایمان در
لغت نیست مگر بمعنی تصدیق قلبی واصل عدم نقلست ودلیلی نیست بر نقل ودر لفظ شرع
هرچه دلیل نیست بر نقلش واجبست حملش بر معنی لغوی غایتش در لغت هر تصدیقی ایمانست
ودر شرع ایمان نیست مگر تصدیق مخصوص اگر گویند که در عرف تصدیق قلبی فهمیده نشود مگر بقول
پس واجبست اعتبار قول بلسان در ایمان جواب گوییم که تصدیق قلبی بدون قول نیز فهمیده
شود چنانکه در اخرس چه در عرف اخرس وساکت را نیز مؤمن گویند واستدلال کرده محقق
طوسی بر اعتبار اقرار بلسان در مفهوم ایمان بقوله تعالی وجحدوا بها واستیقنتها انفسهم
یعنی انکار کردند کافران با آنکه نفسشان بیقین دانست پس اگر تصدیق قلبی که استیقان

نفسی عبارت از انست کافی بودی اسناد جحود بایشان نکردی وجوابش آنست که
استیقان نفس کنایه است از انچه مذکورست در عقول که اکر اهمال نظر نکنند هر آینه خواهند یقین
دانست نه انکه بالفعل بیقین دانسته اند وتصدیق واذعان آن کرده ودیکر مراد تصدیق
قلبیست ظاهر شود یا باقرار بلسان ویا بغیر این چنانکه در اخرس وساکت بتصدیق که بر
تقدیر وقوع ظاهر خلاف آن بشر چنانکه در کفار معاند پس حق آنست که حقیقت ایمان نیست
مکر تصدیق قلبی چنانکه مختار شیخ طوسیست لیکن اعتبار لسان بلکه سایر جوارح نیز ضرورتست
برای ظهور قلبی وصحت اطلاق لفظ مؤمن شرعا چه اجماعیست عدم صحت اطلاق مؤمن
برکسی که ظاهر نشو دار وتصدیق قلبی یا ظاهر شود منافی تصدیق قلبی وبانچه کفتیم تاویل توان کرد
آنچه وارد شده در احادیث معصومین صلوات الله علیهم اجمعین که ایمان منسوبست
بجمیع جوارح بدن وسایر احادیثی دالست بر اعتبار عمل جوارح در ایمان وچون حقیقت
ایمان معلوم شد حقیقت کفر مقابل آن باشد اعنی عدم ظهور تصدیق قلبی بچیزی که واجبست
تصدیق قلبی بآن اعم ازینکه متحقق تکذیب قلبی باشد ویا هیچیک از تصدیق وتکذیب متحقق
نباشد پس اکر با تکذیب قلبی اظهار تصدیق کند منافق باشد واکر با عدم تصدیق وتکذیب
اظهار تصدیق کند مسلمان باشد نه مؤمن لقوله تعالی قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا
ولیکن قولوا اسلمنا پس اسلام اعم باشد از ایمان بحسب تحقق نه بحسب صدق بلکه بحسب صدق

تصدیق

مباین باشند

٨٦

مباین باشند چه اسلام اقرار بلسان باشد با عدم تکذیب قلبی اعم ازینکه تصدیق قلبی باشد
یا نباشد ونفاق اخص باشد از کفر کذلک چه نفاق تکذیب قلبی باشد با اظهار
تصدیق واما فسق در لغت بیرون آمدنست از چیزی وداخل شدن در چیزی
دیکر واما بحسب شرع فقال المحقق الطوسی رحمة الله علیه هو خروج عن طاعة الله
تعالی مع الایمان وقال شیخ طوسی رحمة الله علیه عندنا عبارة عن کل معصیة
سواء کانت صغیرة او کبیرة لان معاصی الله تعالی کلها کبایر وانما تسمیتها صغایر
بالاضافة الی ما هو اکبر منها وهی کبیرة بالاضافة الی ما هو اصغر منها ومذهب شیخ
اقربست بتحقیق چه تخصیص فسق بمؤمن وجهش معلوم نیست بلکه تحقیق آنست که
معاصی کافر نیز فسقست وخدای تعالی کافر را فاسق خوانده کما فی قوله تعالی
والکافرون هم الفاسقون فصل چهارم در احباط وجواز عفو ووقوع شفاعة بطلان
بدانکه جماعتی از معتزله قایلند بتحابط میان طاعت ومعصیت سابقه را پس
اکر هر دو مساوی باشند نه طاعت ماند نه معصیت واکر یکی زاید باشد بر دیکری
بقدر زیادتی باقی ماند وعلمای امامیه وسایر محققین قایلند ببطلان تحابط چه
مزیل شی باید که ضد او یا منافی او باشد ومنافاتی نیست میان طاعت ومعصیت
که مانع باشد از اجتماع در محل واحد چه فعل واحد تواند بود که باعتبار طاعت

یعنی کویند اطاعت زایل کند معصیت را

وباعتباری دیگر معصیت چه جای آنکه هر کدام فعلی دیگر باشد و همچنین منافاتی نیست میان
استحقاق ثواب و استحقاق عقاب چه بدیهی است جواز بودن شخص واحد هم مستحق
عقاب و هم مستحق ثواب چنانکه تواند بود هم مستحق ذم و هم مستحق مدح و دیگر آنکه مستلزم
ظلمست لامحاله چه در صورتی که معصیت مساوی طاعت باشد یا زاید بر و لازم
آید که اصلا ثواب نیابد یا بلکه عقاب هم نیابد و حال آنکه مستحق ثواب بود بفعل
طاعت چنانکه دانسته شد و لقوله تعالی فمن یعمل مثقال ذرة خیرا یره و من یعمل
مثقال ذرة شرا یره و استدلال مخالف بقوله تعالی ان الحسنات یذهبن السیئات
باطلست چه مراد اینست که کثرت حسنات موجب آن شود که دیگر سیئات نکند
نه آنکه سیئات کرده زایل شود و همچنین استدلالش بقوله تعالی ولا تبطلوا صدقاتکم
بالمن والاذی وقوله تعالی لا ترفعوا اصواتکم فوق صوت النبی ولا تجهروا له
بالقول کجهر بعضکم لبعض ان تحبط اعمالکم و قوله تعالی لئن اشرکت لیحبطن عملک
چه مراد آنست که اعمال خود را بوجهی واقع مگردانید که مستحق ثواب نشوید و اعمال
شمایان باطل شود چه صدقه بروجه من واذی باطلست و حضور مجلس نبوت و
شرف خدمت حضرت رسالت صلی الله علیه وآله که بهترین اعمال تواند بود هرگاه
با رفع اصوات و جهر اقوال باشد که هر آینه موجب سوء ادب و کراهت آنحضرت

لامحاله

لامحاله از درجه اعتبار ساقط و زایل باشد و هر عملی که بهتر از ان متصور نبود هرگاه
بروجه شهرت واقع شود البته با عدم مساوی بود و قوی ترین شبهه ایشان آنست
که چون واجبست خلوص ثواب و عقاب پس اگر استحقاق هر دو باشد خالی از آن
نیست که مستحقین یا مجتمع باشند یا متعاقب پس اگر مجتمع باشند لزوم عدم خلوص
ظاهرست و اگر متعاقب باشند معجل خالص نباشد از ثواب منتظر لامحاله و
جوابش آنست که مقول معجل هرگاه عقاب باشد تواند بود که شدت عقاب
جای ثواب منتظر بگذارد و احتمال انقطاع و تعصب ثواب بخاطر رسد که بامید
آن استراحت حاصل شود و چون ثابت شد بطلان تحابط پس استحقاق عقاب
هیچ زایل نتواند شد بدون توبه مگر بتفضل و عفو الهی و یا بشفاعت و خلاف
نیست در جواز عفو از صغایر مطلقا و از کبایر بعد از توبه لیکن در جواز عفو
از کبایر بدون توبه خلافست و حق جوازست عقلا و سمعا اما عقلا بنا بر آنکه
عفو احسانست چه شک نیست که اسقاط حقوق مستحقه در حکم ایصال نفعست
و ایصال نفع احسانست پس اسقاط حق نیز احسان باشد بلکه بهترین احسانها
چه بسیار باشد که اسقاط مضرتی اعظم از ایصال هر منفعتی باشد و شک نیست
در حسن احسان و ایصال منافع بغیر پس شک نباشد در حسن اسقاط مضرت مستحقه

از غیر و چون عفو حسن باشد لا محالة جایز باشد و اما سمعا فلقوله تعالی ان الله
لا یغفر ان یشرک به و یغفر ما دون ذلک لمن یشاء و ظاهرست که تخصیص
این آیه کریمه بصغایر یا بکبایر بعد از توبه صحیح نیست اما بصغایر بنا بر اما سیاق
از ان و اما بکبایر بعد از توبه صحیح نیست بنا بر عدم فرق میان شرک و سایر
کبایر و عدم تخصیص بعضی دون بعضی فلا یصح التعلق بمن یشاء و لقوله تعالی
قل یا عبادی الذین اسرفوا علی انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله یغفر
الذنوب جمیعا و تخصیص بتوبه خلاف ظاهرست با عدم دلیل و ارتکاب خلاف
ظاهر بدون دلیل جایز نه پس شرک و کفر بیرون رفت باجماع و باقی ماند
سایر ذنوب مطلقا در حکم مغفرت و غیر ذلک من النصوص و همچنین وقوع
شفاعت اجماعیست و خلافی دران نیست لیکن خلافست که شفاعت بمعنی
طلب زیادتی ثوابست برای استحقاق ثواب کما هو مذهب معتزله یا بمعنی طلب
اسقاط عقاب برای استحقاق عقاب کما هو مذهب غیرهم و حق معنی دویمست چه اگر
شفاعت حقیقت میبود در طلب ازدیاد ثواب لازم می آمد که هرگاه که ما دعا
کنیم بجهت ازدیاد درجات حضرت پیغمبر صلی الله علیه و آله توان گفت که ما شفاعت
پیغمبر میکنیم و شک نیست در امتناع این اطلاق پس شفاعت بآن معنی نتواند بود بلکه بمعنی

دویم باشد و حقیقت دران و لقوله علیه السلام ادخرت شفاعتی لاهل
الکبایر من امتی و این خبریست که جمیع امت آنرا تلقی بقبول نموده اند و در حکم متواترست
و ظاهرست که اگر شفاعت بمعنی طلب ازدیاد منافع میبود و تخصیص باهل کبایر
وجهی نداشت بسبب آنکه چون احباط باطلست نتوان گفت که ثواب اهل کبایر
زایلست یا کمتر و احتیاجشان بازدیاد ثواب بیشتر چه بسا که صاحب کبیره طاعاتش
از مؤمن خالی از گناه بیشتر باشد و ثوابش بسامان تر پس تخصیص اهل کبایر نتواند
بود مگر بنا بر حاجتشان باسقاط عقاب و معتزله متمسکند بقوله تعالی ما للظالمین
من حمیم و لا شفیع یطاع چه اگر شفاعت بمعنی طلب اسقاط عقاب بودی هر آینه
شفیع غیر ظالمین که مراد عاصیانند نبودی چه غیر عاصی را عقاب نیست که محتاج
بطلب اسقاط باشد پس شفاعت مخصوص بظالمان بودی و نفی شفیع از ایشان
وجهی نداشتی پس باین آیه هم استدلال مذهب معتزله نتوان کرد و هم معارضه با
حدیث مذکور و جوابش آنست که منفی در آیه شفیع مطاعست یعنی شفیعی که بر وجه
اطاعت قبول شفاعتش باید کرد و منافات ندارد با ثبوت شفیع مطاع مجاب
یعنی شفیعی که از روی اجابت شفاعتش قبول کرده شود و ایضا متمسکند علی الوجهین
بقوله تعالی و ما للظالمین من انصار چه شفیع ناصر باشد و جوابش آنست که ناصر

کیست که دفع مضرّت از غیر از روی قوة و غلبه کند بخلاف شفیع که دافع
مضرّت از روی خضوع پس نفی ناصر نفی شفیع نباشد و ایضا متمسّکند بقوله
تعالی ولا یشفعون الّا لمن ارتضی چه مرتضی کیست که افعالش پسندیده
و فاسق افعالش پسندیده نیست پس شفاعت مخصوص غیر فاسق باشد و
آن شواند مگر معنی طلب ازدیاد ثواب و جوابش آنست که لابدست در من
ارتضی از تقدیری و اولی نیست تقدیر افعاله چنانکه شما میکنید از تقدیر
ان یشفع فیه چنانکه ما میکنیم بلکه این اولی است تا نظیر باشد با قول خدای تعالی
که من ذا الّذی یشفع عنده الّا باذنه و قوله تعالی لا تغنی شفاعتهم شیئا
الّا من بعد ان یاذن اللّه لمن یشاء پس برین معنی چنین است که شفاعت نمیکند
مگر کسی را که خدا پسندد و خواهد که شفاعت کند در باره او

فصل پنجم

در وجوب توبه و امر بمعروف و نهی از منکر بدانکه توبه عبارتست از ندامت
بر فعل معصیت و لازم این ندامتست عزم بر عدم عود بمعصیت پس
شک نیست که توبه واجبست عقلا بنا بر آنکه ندامت بر فعل قبیح واجبست
عقلا پس توبه فی نفسها طاعت باشد و سبب استحقاق ثواب لکون کلّ
طاعة کذلک لا سیما که شرع نیز بر وجوب توبه وارد شده مثل قوله تعالی توبوا

الی الله جمیعا و قوله تعالی توبوا الی الله توبة نصوحا الی غیر ذلک و اجماعست
بر سقوط عقاب با توبه و خلافی درین نیست لیکن خلافست که وجوب
سقوط عقاب با توبه سمعیست که اجماع دلالت بران کرده و یا عقلی
بعضی بر آنند که عقلیست بنا بر آنکه توبه اعتذارست و با اعتذار مؤاخذه
قبیح و شیخ طوسی رحمة الله علیه بر آنست که سمعیست و منع قبح کرده مؤاخذه را
با اعتذار و حق مختار شیخ است چه با اعتذار ترک مؤاخذه حسنست نه
آنکه فعل مؤاخذه قبیحست چه هرگاه مؤاخذه مستحق باشد مجرّد اعتذار رفع
استحقاق نکند بلکه همان استحقاق باقیست بالضرورة با بقای استحقاق مؤاخذه
قبیح نتواند بود بالضرورة و اگر کسی استبعاد کند از آنچه گفتیم قیاس بر سایر حقوق
مستحقه باید کرد تا رفع استبعاد شود اگر گویند صاحب حق هرگاه محتاج باشد
بحق خود طلب حق از و با اعتذار قبیح نیست لیکن اگر مستغنی باشد قبیحست جواب
گوییم این فرق وقتی باشد که سبب حسن مؤاخذه منحصر بود در احتیاج و لازم نیست
چه شاید که مصلحتی دیگر باشد در مؤاخذه و یا مفسده باشد در ترک مؤاخذه
و جمیع افعال الهی از این بابست پس لازم نیست از اینکه حاجت از و مسلوب باشد
طلب حق از و قبیح بود و نیز خلافست در اینکه توبه مسقط عقاب توبه از جمیع

معاصیت و یا توبه از هر معصیتی مسقط عقاب آن معصیتست و این خلاف
فرع خلاف اولست چه هر چه قایلست بوجوب سقوط عقاب بسبب توبه عقلا
تواند که قایل شود بسقوط عقوبت هر معصیتی با توبه از ان معصیت و هر که
قایلست که اسقاط توبه هر عقاب را سمعیست نه عقلی و دلیل بران نیست
از سمعیات بغیر از اجماع پس لابدست که قایل شود بوجوب توبه از جمیع معاصی
چه آنچه اجماع بران منعقدست آنست که هر گاه توبه از قبیح بکونه قبیحا باشد
که هر آینه مستلزم عزم بر عدم عود است بمثل آن قبیح فی کونه قبیحا نه تنها در
خصوصیات وجود قبیح لامحاله اینچنین توبه توبه از جمیع قبایح باشد مسقط
عقابست و کسی را درین خلافی نیست امّا اسقاط توبه از بعضی معاصی بنا بر
خصوصیت وجه قبح او اعظم المستحق علیه من العقاب مر عقاب آن معصیت
را خلافیست نه اجماعی پس بسبب چون باطل شد عقلی بودن اسقاط باطل شد
صحت تبعیض نیز کذا قال شیخ رحمة الله علیه و باید دانست که بر تقدیر عقلیت
اسقاط توبه مر عقاب را ظاهر صحت تبعیض است چه هر گاه با اعتذار صحیح شود
و قبول توبه در هر اعتذار واجب خواهد بود مگر اینکه گویند مطلقا اعتذار کافی نیست
بلکه با اعتذار لابدست از بذل مجهود و آن وقتی مستحق شود که عازم شود بر

علم

٩٠

عدم عود بمطلق قبیح و بمعنی لامحاله در قبول اعتذار دخل باشد و اما وجوب امر
بمعروف و نهی از منکر خلافست که عقلیست یا سمعی و حق وجوب سمعیست لدلالة
النصوص من القرآن والحدیث علیه و نیز وجوب فی الجمله مجمع علیه است و محقق
طوسی در تجرید استدلال کرده بر نفی وجوب عقلی باینطریق که اگر واجب عقلی
بودی هر آینه بر خدای تعالی نیز واجب بودی لان کل واجب عقلی یجب علی کل من
حصل فی حقه وجه الوجوب و اگر بر خدای تعالی واجب بودی پس اگر عمل بآن
کردی هر آینه معروف واقع شدی و هیچ منهی بعمل نیامدی و واقع خلاف آنست
و اگر عمل بآن نکردی لازم آمدی که خدای تعالی اخلال بواجب کند و این ممتنعست
عقلا و لنا کلام فی هذا المقام لیس هنا موضع ذکره و خلافست که وجوب
آن مخصوصست بامام و یا بر غیر امام نیز واجبست و حق وجوب آنست بر هر که
عالم باشد بحسن معروف و قبح منکر و تجویز تاثیر و انتفای مفسده کند و قال
المصنف حفظه الله تعالی عن جمیع الآفات والبلیات هذا آخر ما اوردنا
ایراده فی هذه الرسالة والحمد لله اولا و آخرا و ظاهرا و باطنا

تمت هذه الرسالة علی ید العبد الضعیف الجانی
محمد شریف الدامغانی فی تاریخ
سنه سبع و سبعین بعد
الالف

[illegible]

تولد فرزند دلبند احمد [illegible] غره [illegible]
ربیع الاول سنه ۱۲۸۱ [illegible]
[illegible]

تولد فرزند دلبند [illegible] فاطمه [illegible] سلطان [illegible]
[illegible] ربیع الثانی [illegible] وفات [illegible]
[illegible]

کتابخانه آستان قدس رضوی

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحیم

الحمد لله رب العالمین وصلوة والسلام علی خیره خلقه محمد واله اجمعین الطیبین والطاهرین صلوة الله علیهم اجمعین

چون فقیر الحقیر محتاج برحمة الله الغنی محمد باقر العجمی خواست که رساله ترتیب نماید که مبنی بر نصایح ومشتمل بر مواعظ پسندیده که مر طالبان جاده مستقیم ومتبغیان طریق معرفت ویقین را فایده شامل واجری کامل حاصل شود بنابر این مدتی مدید وعهدی بعید در کنج عزلت نشسته وسر در گریبان تفکر کشیده وپای در دامن عزلت کشیده وگاه غواص وار در بحر تفکر غوطه میخوردم وگاه بجناح فضایل بپرواز مینمودم وگاه در بادیه ظلمت پریشان حال وحیران میگشتم وراه بکعبه مقصود نمی‌جستم که فیاض فیض بخش از چشمه مکرمتش بر رشحات سحاب مرحمتش ثمرة الفواد بارور گردید

وقف کتابخانه آستان قدس رضوی
واقف - مرحوم استاد سید محمد باقر مولوی
عربشاهی سبزواری محرم الحرام ۱۴۰۵ ه‍ ق

بازبینی شد
۳۷۱ ش

قلم سرخ و سفید و زرد باید
قلم خلکستری کابی نباید
از قلم خلکستری نوشتم
کلب غلام حسین همس

سفید

قلم سرخ سفید زرد باید
قلم خلکستری کار نیاید

واقف
بازبین شد
۱۳۷۱ ش
بازبین شد
۱۳۷۱ ش